N° 160 1er Janvier 1933

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

Saint Albert le Grand

Esquisse biographique

I. — L'entrée chez les Prêcheurs

Saint Albert le Grand est né, vers 1206 suivant toute vraisemblance, à Lauingen, petite ville impériale du diocèse d'Augsbourg, d'une famille d'officier de cour. Il parle dans son testament, écrit en 1279, de son frère Henri, prieur du couvent dominicain de Wurzbourg. Une tradition tardive et dénuée de fondement solide veut qu'il ait eu encore deux sœurs religieuses. A l'âge de seize ans, Albert se trouve en Italie, à Bologne, où il commence des études de droit sous la surveillance d'un oncle sans doute ecclésiastique et chargé, par l'empereur Frédéric II, de quelque mission auprès de l'Université. Il fréquente la maison des Prêcheurs, Saint-Nicolas des Vignes, où il entend le bienheureux Jourdain de Saxe. A la suite de troubles universitaires, un groupe de professeurs et d'étudiants étrangers, dont Albert fait partie, va s'installer à Padoue. C'est là que le bienheureux Jour-

dain le retrouve et lui donne l'habit de saint Dominique, au courant de l'été 1223.

Jourdain n'a pas triomphé sans peine des tentations du jeune homme. Gérard de Frachet fait dans la *Vie des frères de l'Ordre des Prêcheurs* le récit suivant, dont le héros est Albert le Grand : « Un certain frère, homme fameux et d'excellente réputation dans l'Ordre, étant dans sa prime jeunesse étudiant à Padoue, avait été incliné à entrer dans l'Ordre par les exhortations des frères, mais non pas sérieusement. En effet, son oncle, qui habitait Padoue, s'y opposait. Il le contraignit à jurer de ne plus retourner quelque temps à la maison des Frères Prêcheurs. Le délai expiré, il revint fréquemment visiter les frères, confirmant son propos, mais la crainte, [s'il entrait dans l'Ordre], d'en vouloir ressortir, le maintenait dans l'indécision. Une nuit il se vit en songe entrer dans l'Ordre et en ressortir peu après. S'éveillant, il se réjouit fort de n'y être pas encore entré, et dit : « Je « vois bien que ce que je crains m'arriverait, si j'entrais « là-bas. » Or, le même jour, il assista par hasard à un sermon de maître Jourdain, qui parlait entre autres des tentations par lesquelles le démon abuse subtilement quelques-uns et disait : « Il en est qui se proposent d'a- « bandonner le monde et d'entrer dans l'Ordre; mais le « diable leur représente en songe qu'ils en sortiraient, « ou bien ils se voient à cheval ou vêtus d'habits rouges, « ou encore solitaires, ou entourés d'amis; il leur donne « ainsi la crainte d'entrer, leur montrant qu'ils ne pour- « raient persévérer et, s'ils sont déjà entrés, il les effraie « et les tourmente. » Le jeune homme fut stupéfait et, après le sermon, approchant de Jourdain, lui dit : « Maî- « tre, qui vous a révélé mon cœur? » et il lui fit le récit de ses hésitations, comme du songe qu'il avait eu. Le maître fortifia sa confiance en Dieu et l'arma de diverses

manières contre les tentations. Il fut tout à fait converti par ces paroles du maître, mit un terme à ses hésitations et entra dans l'Ordre. Tout cela a été fréquemment conté par le frère lui-même. » Un manuscrit allemand ajoute : « Frère Albert, qui racontait cela, disait que le souvenir des promesses de ce saint homme lui avait toujours été un remède efficace contre toutes les tentations qu'il avait éprouvées dans l'Ordre, qu'elles vinssent du diable ou du monde. »

Le R. P. Mandonnet a récemment mis en lumière une série de textes, qui confirment ce récit. Par une lettre du 3 avril 1223, le pape Honorius III déclare à son cher fils, l'étudiant A., de l'Université de Bologne, âgé de seize ans, qu'il n'est pas tenu d'entrer dans l'Ordre des Prêcheurs par la promesse inconsidérée, faite à un frère de cet Ordre, au cours d'une maladie. Il s'agit sans doute d'un document obtenu par l'oncle d'Albert, pour vaincre les scrupules de celui-ci. De Padoue, le bienheureux Jourdain de Saxe écrit plusieurs lettres à Diane d'Andalo pour lui demander l'aide de ses prières; après deux mois d'efforts, il peut enfin lui annoncer la victoire : « ... Subitement, Dieu daigna toucher le cœur d'un grand nombre (de clercs), leur donner la grâce, donner sa propre force à mes paroles. Dix sont déjà entrés dans l'Ordre et parmi eux les deux fils de deux comtes allemands; l'un était grand prévôt et avait de multiples dignités et de grandes richesses; l'autre a renoncé à de gros bénéfices et il est véritablement noble de corps et d'esprit. » Albert serait celui-ci. Le jeune homme est donc généreux, mais il a le défaut des cœurs jeunes et ardents, l'instabilité. Scrupules, anxiété, nostalgie, il éprouvera toute sa vie les tourments, en même temps qu'il conservera les privilèges de la jeunesse. Comme l'abbé Sighart, le R. P. Mandonnet ne doute pas qu'Albert soit lui-même le novice

dont il est question dans le récit suivant des *Vitae fratrum* : « Frère Albert de Teutonie, étant prieur provincial de Teutonie, aimait raconter qu'en son temps un novice avait été reçu, inférieur pour la science et l'esprit, à quoi il suppléait par sa dévotion et ses autres qualités; néanmoins il désespérait de son insuffisance. Les frères, attendant la visite du provincial, le menacèrent par jeu du renvoi qu'il craignait tant; il leur entendit réciter, la nuit de la Purification, les paroles de Siméon : « Seigneur, « est-ce que je pourrai durer?... » Alors, très ému, après matines, il se prosterna en prières et, fondant en larmes, il répéta les mêmes paroles : « Seigneur Jésus, se pour- « rait-il que je ne vous voie pas? Se pourrait-il que je « ne dure pas dans cet Ordre? » Comme il répétait cela fréquemment et de grand cœur, il entendit une voix lui disant : « Tu me verras et tu persévéreras dans cet « Ordre. » Le R. P. Mandonnet observe que les mêmes termes se retrouvent dans l'*Homélie sur le verset 27 du chapitre 11 de saint Luc*, publiée par le R. P. de Loë, où Albert s'adresse à la sainte Vierge : « Verrons-nous de nos yeux sa Face, sa Face que nous désirons avec larmes? Viendrons-nous nous asseoir près de notre Mère, dont nous sommes si éloignés? Jouirons-nous de sa glorieuse présence? Quand cela sera-t-il? Pourrons-nous la voir? Pourrons-nous durer? Mère de miséricorde, se pourra-t-il que nous voyions ce qui est écrit au livre de votre Fils, de lui et de vous-même? Je vous en prie et je demeure jour et nuit dans l'attente et dans les larmes, jusqu'à ce qu'il me soit dit : « Fils, voici votre mère ! « Enfants, voici votre frère !... »

II. — La mission intellectuelle d'Albert le Grand

Peu de jours après sa prise d'habit, Albert est envoyé en Allemagne, au couvent de Cologne, où il s'agrège définitivement à l'Ordre des Frères Prêcheurs et continue ses études. Ses supérieurs l'invitent sans doute à poursuivre ses travaux de sciences naturelles. Il rapporte qu'il a vécu longtemps en exil, c'est-à-dire loin de son couvent, et qu'il a été envoyé autrefois en Saxe pour y étudier les gîtes minéraux. Ses dons d'observateur furent précoces et firent dès sa jeunesse l'admiration de ses amis. Il raconte qu'avant son entrée dans l'Ordre, voyant une dalle de marbre marquée de dessins étranges, ses compagnons lui en demandèrent la cause. Plusieurs descriptions d'animaux, de plantes ou de phénomènes naturels, extraordinaires par leur précision et leur fidélité, sont des souvenirs d'enfance. Sans doute peut-on admettre l'influence de l'éducation réservée aux jeunes gens de la noblesse, vie au grand air, exercices violents, plaisir de la chasse, l'influence d'une nature majestueuse et familière, celle même que chanteront les premiers trouvères allemands. Mais il y a plus encore.

Les écrits d'Albert le Grand relatifs aux sciences naturelles sont parmi les plus importants que le moyen-âge nous ait laissés dans ce domaine. La valeur et l'apport personnel d'Albert ne peuvent guère se déterminer avec précision aujourd'hui. Du moins doit-on reconnaître qu'il ne s'est pas contenté de compilations. Ses écrits témoignent d'un goût, d'un sens très vifs de la nature, exceptionnels en son temps. Il fait même intervenir les correspondances et les comparaisons aux choses naturel-

les, à l'improviste, dans les questions philosophiques ou théologiques les plus hautes. Il parle de la génération des anguilles à propos de la Trinité, du flair des chiens de chasse dans son commentaire de l'Aréopagite, des perfections corporelles de la sainte Vierge dans son *Mariale*, de la digestion dans son traité de l'Eucharistie. Et parfois ce serait saugrenu, si ce n'était écrit avec la bonne foi et le zèle le plus évidents, si cela ne portait la marque même de son génie. Pour Albert, a pu dire le théologien allemand Doms, comme pour Gœthe, la connaissance est dans la contemplation des objets naturels, beaucoup plus que dans la construction de systèmes abstraits.

Albert le Grand s'excuse de traiter longuement de matières étrangères à la science sacrée. Il ne s'y est résolu, écrit-il, qu'à la prière de ses frères et pour leur faciliter l'intelligence d'Aristote. Les travaux de physique et d'histoire naturelle, qui ont fondé sa renommée auprès du grand public, ne sont en effet que la partie la moins importante de la tâche qu'il s'est fixée : se rendre maître de l'ensemble de la science antique, l'accorder à l'esprit chrétien, la faire accepter par son siècle. Ce travail d'assimilation, qui est l'œuvre du moyen-âge tout entier, atteint, au début du XII[e] siècle, un point critique. Les enseignements péripatéticiens parviennent à l'Europe occidentale non pas directement, mais à travers les traductions et les paraphrases des philosophes arabes et juifs, qui les présentent sous une forme panthéiste ou naturaliste, inacceptable pour des chrétiens. L'Église interdit à diverses reprises la lecture et l'enseignement de la physique d'Aristote. Néanmoins la force d'expansion du péripatétisme est irrésistible : les traités scientifiques d'Aristote apportent en effet aux hommes d'étude un ensemble d'explications des choses naturelles trop riche

et trop fécond, pour qu'ils se résignent à y renoncer. Il n'existe pas d'autre physique systématique à leur opposer. Devant l'abstention ou l'hostilité des théologiens, ce sont les maîtres ès arts qui s'emparent de ces richesses nouvelles et qui usurpent le rôle des philosophes. Le monde chrétien, familier du néo-platonisme, se trouve donc tout à coup en présence d'une autre philosophie ancienne, complète et fortement constituée; jeune encore, armé d'une métaphysique incertaine, va-t-il être écrasé par la masse, se laisser absorber par la pensée antique, ou bien la mesurer, l'assimiler, la vaincre à son tour? Tel est le combat où l'Ordre des Prêcheurs est appelé à intervenir, combat dont l'enjeu est une civilisation.

En 1231, le pape Grégoire IX renouvelle l'interdiction portée contre l'enseignement d'Aristote et nomme une commission de maîtres de l'Université de Paris, qu'il charge de reviser les livres de sciences naturelles du Stagirite. Ce travail, pour lequel le Saint-Siège a désigné des théologiens, c'est Albert le Grand qui, à la même heure, l'entreprend sur un plan beaucoup plus vaste et plus magnifique. Il incorpore aux siennes les œuvres d'Aristote en rectifiant ce que les écrits du philosophe ont d'opposé à la foi. L'encyclopédie d'Albert le Grand offre à la Chrétienté, non seulement le répertoire complet de ses connaissances et les grands résultats de la science antique, autrefois perdus dans des ouvrages à peine abordables, mais encore la solution de la plupart des difficultés scientifiques et philosophiques qui arrêtaient les études. Cela explique l'extraordinaire étendue et la durée de son succès. Ce n'est qu'au XVIII[e] siècle que d'autres encyclopédistes jugeront utile de mettre sur le chantier une œuvre semblable.

Le miracle est qu'un homme se soit trouvé ayant la force d'esprit et la puissance de travail nécessaires pour

mener à bien, seul, une œuvre de cette étendue. Les obstacles que rencontraient les hommes d'étude au temps des manuscrits étaient difficilement surmontables. Les sources étaient rares, d'accès malaisé, elles faisaient souvent double emploi. Les traductions étaient obscures, coupées de lacunes, d'interpolations, pleines de contresens; elles confondaient fréquemment le texte et les commentaires néo-platoniciens qui l'accompagnaient. Des savants comme Roger Bacon renoncent à les employer. Pour vaincre les seuls obstacles matériels, il faut une persévérance et un zèle peu communs. Albert recherche diligemment les textes d'Aristote, écrit-il, « par les diverses régions du monde », et jusqu'en Grèce, d'où il ramène le frère Guillaume de Moerbeke, auteur des premières traductions fidèles, dont se servira saint Thomas d'Aquin.

Certes, chez Albert le Grand, l'aristotélisme chrétien n'est pas une doctrine parfaitement achevée, sans lacunes et sans incohérence. L'élan, l'ardeur au travail, l'emportent ; il accumule tous les matériaux où il a éprouvé une âme de vérité, voyant bien que certains détails ne s'accordent pas de prime abord, qu'il faudrait adapter, transformer; mais il va au plus urgent et passe, souhaitant avant tout ne rien laisser perdre de précieux. La philosophie et la théologie de son élève saint Thomas d'Aquin seront le couronnement naturel de son œuvre. L'esprit latin édifiera un monument aux arêtes vives, majestueux dans son équilibre et son unité. L'esprit germanique ne se résigne pas à rien sacrifier de la diversité des choses; il veut être complet, tout dire, au risque de se contredire. Les tâches sont différentes, et chacun vient à son heure : Albert assemble, classe et choisit les matériaux que Thomas utilisera pour construire.

L'œuvre de saint Thomas est pour les tendances péri-

patéticiennes d'Albert le Grand un épanouissement et un point de perfection qu'elles ne sauraient dépasser. Mais Albert demeure sans doute le plus augustinien et, par l'Aréopagite, le plus platonicien des partisans d'Aristote. On connaît son jugement : « Nul ne peut être bon philosophe, qu'il ne possède à la fois la science des deux maîtres Aristote et Platon. » Sa générosité ne rebute aucun esprit, elle cherche et recueille les parcelles les plus infimes de vérité égarées dans les écrits des Juifs ou des Arabes, dans les ouvrages des nécromanciens. Son équilibre intellectuel, son bon sens, sa finesse, lui ont permis de mener à bien une tâche périlleuse, où plus d'un, parmi ses contemporains, a échoué. Il y fallait non seulement une ardeur au travail extraordinaire, la fièvre conquérante qui l'anime, mais encore une puissance intellectuelle singulière et un sens très sûr des besoins et des traditions de l'Église.

III. — L'enseignement de saint Albert

Le chroniqueur Henri de Herford nous apprend qu'Albert commença son enseignement par la lecture des *Sentences*, qu'il fit deux fois de suite à Cologne, répétition extraordinaire prouvant son succès. Puis il enseigne dans plusieurs maisons de la province d'Allemagne, dont l'importance croît à mesure que s'affermit sa propre réputation, et enfin à Strasbourg, d'où il est envoyé à Paris, en 1240. Dès qu'il atteint l'âge imposé par le règlement de l'Université, il reçoit le titre de maître en théologie et occupe l'une des deux chaires rattachées au couvent de Saint-Jacques. Il y enseigne plusieurs années et commence la publication de la grande encyclopédie qu'il

poursuivra et tiendra à jour toute sa vie. C'est alors que, très rapidement, sa renommée devient universelle. Son adversaire Roger Bacon, perpétuel mécontent, est obligé de reconnaître que : « La foule des gens d'étude, des hommes réputés auprès de beaucoup pour très savants et un très grand nombre de personnes judicieuses estiment, bien qu'elles se trompent en cela, que les Latins sont déjà en possession de la philosophie, qu'elle est complète et écrite dans leur langue. Elle a été, en effet, composée de mon temps et publiée à Paris. On cite son auteur comme autorité, car de même que dans les écoles on allègue Aristote, Avicenne et Averroès, ainsi fait-on avec lui. Et cet homme vit encore, et il a eu, de son vivant, une autorité qu'aucun homme n'eut jamais en matière de doctrine. » Cet homme est Albert le Grand.

Il semble bien que, dès les premières années de son enseignement, Albert rencontre des oppositions violentes. Celle des tenants des anciennes doctrines, celle des hommes d'oraison, qui se défient de toute philosophie. Les uns et les autres l'enveloppent dans la même condamnation qu'Averroès. Un récit de Thomas de Cantimpré laisse entrevoir les obstacles extérieurs, et peut-être intérieurs, qu'il fallut surmonter : ... « Un jour qu'Albert, assis à sa table de travail, dans sa cellule du couvent de Saint-Jacques, s'occupait, avec son ardeur habituelle, de la solution de quelque problème scientifique, l'esprit impur se présenta à lui sous le masque d'un moine dominicain. Il l'entretint d'abord, feignant les dehors de la modestie et de la compassion, de sa trop grande application à l'étude. Il lui représenta qu'il accablait son corps et son âme, qu'il n'avait aucun soin de son âge et de sa santé; *qu'il passait enfin son temps à des choses étrangères à sa profession, sans songer à lui-même.* Albert, instruit intérieurement par l'Esprit divin

des intentions du fourbe, se contenta, pour toute réponse, de faire le signe de la croix, et le fantôme disparut. » S'agirait-il simplement d'une parabole malicieuse, par laquelle Albert voulait faire comprendre à certains frères que leurs critiques contre l'étude étaient mal inspirées? Ce que nous savons de son caractère inclinerait plutôt à y voir le souvenir d'une tentation réelle. Le R. P. Mandonnet cite la prière suivante, composée par Albert le Grand sur un évangile du dimanche : « Seigneur Jésus-Christ, exaucez la voix de notre douleur, criant vers vous du désert de notre pénitence; ne nous laissez pas induire en tentation par les discours fallacieux des hommes nobles, l'estime superstitieuse de notre Ordre, les curiosités de la science. » Pour le sauver de l'orgueil, la Providence aurait permis qu'une voix lui soufflât : Tes travaux sont inutiles, une seule route est sûre, celle de la pauvreté complète, — et son œuvre entière ne serait qu'une fuite en avant.

IV. — Les grandes charges

Le Chapitre général des Frères Prêcheurs, tenu en 1248, décide que, pour multiplier les maîtres nécessaires aux nouvelles maisons de l'Ordre, quatre centres d'études générales seront établis, sur le modèle de celui de Paris, à Bologne, Oxford, Montpellier et Cologne, où pourront être envoyés des étudiants de toutes nations. Albert est désigné pour la direction de celui de Cologne, dont dépendent tous les pays de langue allemande. C'est à Cologne sans doute que saint Thomas d'Aquin achève ses études sous la direction d'Albert le Grand, qui obtient

pour lui une dispense d'âge et l'envoie dès 1252 enseigner à Paris.

En 1254, Albert est élu prieur provincial de Teutonie. Il occupe cette charge à peine deux années, durant lesquelles il visite la province en tous sens, de l'Alsace à la mer Baltique et des Pays-Bas à la Bavière. Suivant la coutume de l'Ordre, il ne voyage qu'à pied. Nous ne connaissons pas suffisamment la province d'Allemagne au milieu du XIII[e] siècle, pour déterminer avec précision quelles difficultés rencontrait son prieur. Autant qu'on en puisse juger, il semble que deux tendances s'y opposent parfois : l'une purement ascétique, dédaignant non seulement les richesses matérielles, mais encore l'étude et l'intelligence elle-même pour rivaliser de macérations avec les spirituels hérétiques; l'autre moins ennemie du siècle et qui, dans un empire où règnent sans partage la coutume et la hiérarchie féodale, où les signes extérieurs de la cléricature sont aussi ceux de la fortune et de la noblesse, souhaiterait d'établir l'Ordre et ses maisons sur de solides assises temporelles. La seule présence d'Albert est une condamnation de l'ignorance et de la paresse; ses frères savent bien qu'il n'acceptera jamais que les études soient négligées; aussi entreprend-il une lutte énergique contre l'esprit mondain. Son biographe Pierre de Prusse a conservé la copie de plusieurs décisions ou lettres exhortant ses frères à observer fidèlement la pauvreté.

En 1256, Albert est appelé à la Curie romaine par le maître général Humbert de Romans, pour y défendre les Ordres mendiants contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour et des maîtres séculiers de l'Université de Paris. Les biographes rapportent que son plaidoyer fut décisif, et que les juges rendirent grâce à Dieu d'avoir envoyé un tel héros pour délivrer Israël des Philistins.

Albert est ensuite retenu plusieurs mois à la cour d'Anagni par le pape Alexandre IV, devant lequel il fait un commentaire de l'Évangile de saint Jean et des Épîtres canoniques. En 1257, le Chapitre général de Florence le libère de sa charge de prieur. Il retourne, simple lecteur en théologie, au couvent de Cologne. Il intervient comme arbitre dans les querelles entre l'archevêque et la ville. Le 5 janvier 1260, d'Anagni, le pape Alexandre IV le nomme évêque de Ratisbonne.

Quelques jours avant son départ pour son nouveau diocèse, Albert reçoit du maître général Humbert de Romans une lettre, dont le texte nous est conservé, le suppliant de repousser la dignité qui lui est offerte. Albert accepte néanmoins, et il ne semble pas que la Curie lui fasse violence; son ami le légat Hugues de Saint-Cher est sans doute l'un des principaux agents de sa nomination. Le bienheureux Humbert parle des « rares imperfections d'un Ordre qui chérit et honore tous ses membres ». Il écrit : « Vous voyez encore, notre très cher frère, que l'Ordre vient d'être délivré de grandes tribulations, qu'il est aujourd'hui rétabli dans la paix... » Allusions à des dissentiments récents, dont nous ignorons le détail, mais qui, selon toute apparence, se seraient élevés entre partisans et adversaires des sciences profanes. Le maître général parle avec trop de prudence et d'affection pour qu'il soit permis de douter qu'Albert ait reçu plus d'une blessure. Meurtri, se considérant comme renié par quelques-uns de ses frères, Albert se résigne donc au départ. La lettre du bienheureux Humbert arrive lorsqu'il s'est déjà engagé trop avant pour reculer. Elle réveille sans doute son inquiétude, elle l'incline à renoncer dès la première occasion aux dignités qu'il vient de recevoir. Toutefois, aux yeux du monde, celles-ci apportent à son œuvre une consécration éclatante. Dorénavant, il sera

nommé le *Seigneur Albert*. Il ne sera pas mis en cause personnellement par les ennemis de l'aristotélisme chrétien, qui livreront leurs assauts les plus violents contre un simple frère, saint Thomas d'Aquin.

A Ratisbonne, Albert ne trouve « ni un écu dans les coffres, ni une goutte de vin dans les caves, ni un épi dans les greniers ». La Curie romaine l'a en effet choisi pour faire face à une situation difficile. Son prédécesseur, l'évêque Albert I^er^, comte de Poettigau, prodigue et brouillon, a été déposé pour avoir dilapidé les biens du diocèse. La réforme des mœurs est urgente, elle aussi. Le peuple est inculte, brutal, avide de jouissances grossières. Son clergé lui ressemble. Quelques mois de stricte économie rétablissent les finances. Mais la cour épiscopale et les vassaux du diocèse ne paraissent guère satisfaits d'un évêque qui mène la vie humble et mortifiée des Frères Prêcheurs. Les difficultés les plus graves sont celles que le bienheureux Humbert de Romans avait annoncées dans sa supplique : « Examinez attentivement le trouble et les peines qu'on rencontre dans le gouvernement des églises d'Allemagne, et combien il est difficile de n'y pas offenser Dieu ou les hommes. Comment pourrez-vous supporter l'embarras des affaires temporelles et le danger de pécher, après avoir tant chéri la Sainte Écriture et la pureté de conscience ? » Dès le printemps de 1261, Albert retourne en Italie, remettre au Saint-Siège sa démission d'évêque.

Il fait cette fois un séjour de plus d'un an à la Curie, qui coïncide avec ceux de saint Thomas d'Aquin, du savant exégète Hugues de Saint-Cher et du traducteur Guillaume de Moerbeke. Le pape Urbain IV les a peut-être réunis tous quatre pour préparer des armes plus efficaces contre les erreurs du péripatétisme arabe et juif : un texte authentique, une traduction fidèle et un com-

mentaire chrétien d'Aristote. Ce travail est entrepris par saint Thomas et Guillaume de Moerbeke.

Le 13 février 1263, Albert est nommé par le Pape prédicateur de croisade pour les pays de langue allemande. Quelques jours plus tard, le Saint-Siège lui adjoint dans cette mission le célèbre Frère mineur Berthold de Ratisbonne. L'enthousiasme pour les Croisades est éteint depuis longtemps en Europe. Seul saint Louis répondra encore aux appels de la papauté. L'Allemagne est tout entière absorbée par les querelles et les rivalités de l'interrègne. Les seigneurs hésitent à partir pour des contrées où Barberousse et son fils ont trouvé la mort, alors que chez eux ils ne sont pas assurés du lendemain. Aussi le titre de prédicateur de Croisade semble-t-il honorifique, équivalent à celui de légat. Albert le Grand parcourt l'Allemagne, chargé par le Saint-Siège de missions extraordinaires, visites canoniques, intronisations d'évêques ou d'abbés, arbitrages de querelles graves. Il intervient de nouveau dans les démêlés entre l'archevêque et la bourgeoisie de Cologne. Dès 1264, il prend retraite au couvent des Prêcheurs de Wurzbourg, auquel appartient sans doute déjà son frère Henri de Lauingen. Il y demeure pendant trois ans, revenant à l'enseignement, à ses études et arbitrant plusieurs différends entre l'évêque et les notables. Albert ne doute plus maintenant que sa véritable vocation soit l'enseignement. Il offre au maître général de reprendre dans l'Ordre sa place de maître en théologie. Jean de Verceil songe à l'envoyer une seconde fois à Paris, où la querelle de l'averroïsme et du péripatétisme atteint la plus grande violence. Mais Albert se sent trop âgé et voudrait un suppléant. Le maître général se décide alors à envoyer saint Thomas d'Aquin. Dans l'intervalle, Albert a recommencé d'enseigner au couvent de Strasbourg, où les études sont dirigées par un de

ses élèves préférés, Ulric Engelbert. Au courant de l'année 1270, Jean de Verceil lui assigne l'école de Cologne. C'est là que dorénavant il résidera jusqu'à sa mort.

V. — Le retour à l'enseignement

Il semble que dès 1256 Albert ait achevé son œuvre scientifique, et se soit détourné des études profanes. Au début de son *Commentaire de saint Luc*, écrit vers cette date, il choisit pour fiancée la théologie, écartant toutes les autres sciences avec dédain : « Tes joues sont belles comme le plumage de la tourterelle, colorées par la force et la pudeur, par la chaste vérité, ô Théologie, toi qui te tiens chastement dans les limites de la foi, ignorant les débordements d'imagination, les vices de courtisanes séniles des autres sciences. Tu es cette femme dont il a été dit : Tu es la gloire de Jérusalem, la joie d'Israël, tu es l'honneur de notre peuple. » Il écrit encore dans son *Traité du sacrifice de la Messe* : « Bien que tous les Saints ne fassent pas ce que nous appelons des miracles, tous réalisent pourtant ce miracle que les petits et les pauvres triomphent du démon, qu'ils dédaignent les biens présents et soupirent vers les biens éternels, qu'ils sont soumis aux concupiscences de la chair et pourtant vivent hors des liens du mariage. Et ce qui est plus merveilleux que tout cela, c'est que les simples et les ignorants connaissent les secrets des conseils divins. »

Saint Thomas d'Aquin l'efface dans le domaine de la philosophie et de la théologie dogmatique. Mais sa renommée de théologien mystique se maintient très haut pendant tout le moyen-âge. Il est le seul grand docteur qui laisse un commentaire complet de l'Aréopagite. Il

inspire les écrits néo-platoniciens de ses élèves Ulric de Strasbourg et Thierry de Freiberg. Par l'école de Cologne, son influence s'exerce dans la vallée du Rhin, aux Pays-Bas et en Europe centrale. Ce n'est pas un hasard si Albert a consacré l'église des Unterlinden à Colmar, s'il a été l'ami de leur directeur, le frère Renier de Bâle. Maître Eckart, âgé de vingt ans, étudie au couvent de Cologne, alors qu'Albert le Grand y vit encore. Son amour puéril et chevaleresque de la sainte Vierge est déjà celui de Suso, et sa dévotion à la Croix, celle des Allemands du XIV^e^ siècle. Pierre de Prusse raconte qu'il fait suspendre un crucifix gigantesque à l'entrée du chœur des dominicains de Cologne, dans l'axe de l'église, afin que les fidèles voient leur Sauveur les accueillir et souffrir pour leurs péchés.

VI. — Les derniers travaux

Il semble qu'à Strasbourg comme à Cologne, dans la dernière partie de sa vie, Albert le Grand éprouve quelque peine à continuer son enseignement. La fatigue s'empare de son esprit, soumis depuis longtemps à une tension surhumaine. Il multiplie alors les démarches, les services, que son caractère d'évêque lui permet encore de rendre. Il remplace les évêques dans les fonctions pour lesquelles ceux-ci n'ont pas de temps et encore moins de goût. Les chroniques et les chartes permettent de suivre ses voyages sur les deux rives du Rhin, en Alsace, en Souabe et dans les Flandres, où il consacre des églises et des autels, confère le sacrement de l'Ordre à des clercs, préside des tribunaux d'arbitrage.

Albert le Grand entreprend encore deux longs voyages

dans un âge avancé. En 1274, il assiste au concile œcuménique de Lyon. Ce concile, qui coïncide avec le chapitre général des Frères Prêcheurs et le chapitre de la province de France, est l'un des plus brillants du moyen-âge. L'empereur Michel Paléologue y met fin, provisoirement, au schisme grec. Le Souverain Pontife y reçoit l'hommage d'ambassadeurs tartares. L'Ordre de saint Dominique y est représenté par plus de trente évêques. Albert vient, semble-t-il, principalement pour solliciter auprès du Saint-Siège la levée de l'interdit qui pèse encore sur la ville de Cologne.

Le second voyage du vieillard a lieu en 1277. Dans le procès de canonisation de saint Thomas d'Aquin, Barthélemy de Capoue fait le récit suivant : « Le bruit courut que les écrits de Frère Thomas étaient attaqués à Paris. Frère Albert déclara qu'il voulait s'y rendre pour défendre ces écrits. Mais les Frères Prêcheurs, que son âge avancé et la longueur du chemin effrayaient, le dissuadèrent quelque temps d'entreprendre ce voyage. Frère Albert avait été jadis à Paris un homme de grande réputation et autorité. Ils redoutaient que, vu son grand âge, il perdît quelque chose de son prestige dans la mémoire et l'appréciation générales. Mais Frère Albert, qui était archevêque ou évêque de Ratisbonne, finit par déclarer tout net qu'il voulait aller à Paris pour défendre ces écrits si beaux. Et il s'en fut à Paris et avec lui Frère Hugues (Hugues de Lucques, plus tard provincial de Toscane), de qui le témoin le tient. Arrivé à Paris, Frère Albert, devant le *Studium generale* assemblé, monta dans la chaire des Frères Prêcheurs de Paris et proposa ce texte : « Quelle louange est-ce, pour celui qui vit, d'être célébré par des morts? » Il entendait que Frère Thomas était vivant et les autres morts. Et il se mit à louer Frère Thomas en paroles glorieuses et superbes, déclarant qu'il

était prêt à défendre lui-même, dans l'assemblée des maîtres, les écrits de Frère Thomas, où la vérité et la sainteté resplendissaient... »

La légende de Cologne raconte que, environ trois ans avant sa mort, Albert, épuisé par l'âge et les travaux, vit la mémoire lui manquer. Il fut obligé de renoncer à l'enseignement et, dès lors, il considéra que le temps qui lui restait ne lui était plus donné que pour se préparer à la mort. Le chroniqueur Henri de Herford écrit : « Tandem labore multo fractus et senio, cum jam deliraret... » Et Ptolémée de Lucques ajoute : « Sa piété, cependant, et son zèle pour Dieu ne se refroidirent point, et il accomplit toujours avec une scrupuleuse exactitude tout ce qu'exigeait de lui sa profession de religieux. » Dernier renoncement qui ne va pas sans souffrance.

Herford raconte que l'archevêque de Cologne, Sigefroy de Westerbourg, venu un jour au monastère pour visiter le seigneur Albert, heurta la porte de sa cellule, disant comme d'habitude : « Albert, êtes-vous là? » Mais le vieillard n'ouvrit pas et répondit : « Albert n'est plus ici, il y fut autrefois. » L'évêque, entendant ces paroles, soupira et répandit des larmes : « C'est bien vrai, dit-il à ceux qui l'accompagnaient, Albert a été ici, mais il n'y est plus. »

« Il se retirait au jardin, écrit toujours Henri de Herford, ou dans quelque lieu désert, pour y chanter à grands pleurs et soupirs des cantiques qu'il improvisait en l'honneur de la bienheureuse Vierge Marie. »

Son dernier acte public fut sans doute son testament, écrit en janvier 1279, dont le texte a été retrouvé à la bibliothèque de Munich. Il s'éteignit au couvent de Cologne le 15 novembre 1280. Il était assis sur une chaire, dans sa cellule, et les frères, suivant leur coutume en

pareil cas, s'étaient réunis autour de lui pour réciter les prières des agonisants. Les funérailles furent célébrées solennellement, le 18 novembre, par l'archevêque de Cologne. Le corps fut placé dans un tombeau creusé au pied du maître-autel de l'église des dominicains, à l'entrée du chœur qu'Albert avait fait reconstruire de ses deniers. Moins de vingt ans après, l'archevêque Sigefroy de Westerbourg lui consacra dans la même église un vitrail, qui portait l'inscription suivante : « Ce sanctuaire a été bâti par l'évêque Albert, la fleur des philosophes et des savants, l'école des mœurs, l'éclatant destructeur des hérésies et le fléau des méchants. Mettez-le, Seigneur, au nombre de vos Saints ! »

Albert Garreau.

L'Apôtre de la Paix

Albert le Grand n'est pas un scolastique, au sens premier du mot; ce n'est pas l'homme de l'École, qui ne vit que pour l'École, s'absorbe en elle et ignore en sa mentalité de pédagogue les vues générales du véritable « honnête homme ».

Albert le Grand, ce n'est pas le savant qui ne connaît et n'estime que sa bibliothèque, se trouve seulement à l'aise dans la solitude de son cabinet de travail, qui sans doute fait merveille dans le champ de la pâle et froide théorie, mais perd contact avec la vie et, devant les réalités du monde qui l'entoure, n'est plus qu'un enfant désemparé.

Albert le Grand est l'homme de l'École, certes : lecteur dans les couvents de son Ordre, il a formé au ministère apostolique nombre de Frères Prêcheurs; professeur à l'Université de Paris, il s'est affirmé dans le champ clos de la Dispute et a couvert cette célèbre institution d'un nouvel éclat et d'une gloire qui ne passera pas; savant, il laisse en nombre d'écrits la trace de son génie et se survit dans l'histoire sous le titre de « Grand » et de « Latinorum sapiens et philosophus » ; son temps le considéra comme « stupor et miraculum » en fait de science et de labeur patient. Mais Albert est plus que cela : c'est un homme parmi d'autres hommes, à qui rien de ce qui est humain ne demeure caché. Homme parmi les hommes, c'est-à-dire homme social, il a fait, comme tel, de grandes œuvres, doctrinales et pratiques.

Albert aborde la société humaine avec des préoccupations théoriques, sous la lumière de la Politique d'Aristote à laquelle il a consacré un commentaire attentif; il envisage encore cette société sous son aspect moral, et il trace alors le clair dessin et l'idéal des si complexes relations humaines; il accède enfin à la société par les chemins de l'expérience et de la pratique. Lui qui a scruté et décrit l'ensemble de la nature visible, lui qui a voué tant d'écrits à l'homme, être matériel et spirituel, se place d'emblée au centre de la société humaine, souligne, avec une acuité incomparable, les liens qui l'y incorporent et se met, en pleine conscience, à la place qui lui revient, en même temps qu'il assume, de bon gré, les charges de l'homme en société. Toutefois, le motif fondamental de cette attitude d'Albert n'est pas à chercher dans sa mentalité de savant. Albert est un Frère Prêcheur, le fils exemplaire de ce saint Dominique qui fut au moyen âge un modèle nouveau de zèle apostolique et par son Ordre fit revivre l'authentique ministère des âmes.

A bon droit, on a doté Albert du titre honorifique de « Grand », et l'on a voulu par là dire le rôle éminent qu'il a dans l'évolution scientifique. Toutefois ce mot comporte un sens étroit et néfaste. Comment au reste pourrait-on caractériser parfaitement par un adjectif la haute valeur d'un homme? Le titre de « Grand » donné à Albert n'a jamais invité à chercher derrière les écrits du Maître sa personnalité, ni à trouver au delà de ses réalisations scientifiques la force motrice, les énergies morales sans lesquelles aucun de ses livres n'aurait vu le jour. Or ce grand élan, Albert l'a du seul fait qu'il est de l'Ordre des Prêcheurs, qu'il est héritier de saint Dominique, et qu'il a l'attitude intime, unifiante et dominatrice de l'apôtre zélé. C'est en connaissant cette flamme

qu'on estimera à sa valeur l'œuvre d'Albert le Grand; on verra qu'aucun savant de l'Ordre des Prêcheurs n'a été plus qu'Albert le Grand saisi par l'idée apostolique. Cette idée explique aussi son action sociale. C'est elle qui l'a conduit, loin de l'École et de son cabinet de travail, au milieu du peuple. Conseiller et directeur d'âmes, il fut partout fidèlement entouré et suivi; en nombre de cas, il intervint dans les dissensions privées comme médiateur et arbitre; Provincial des Prêcheurs allemands, il fut à la tête d'une importante communauté ; évêque de Ratisbonne, il fut un exemple éclatant de vie apostolique et véritablement le pasteur de son troupeau. Jusqu'en sa piété personnelle s'exprime clairement la mentalité sociale d'Albert le Grand, son souci du bien commun : il veille particulièrement sur les trois grandes dévotions sociales : le culte de la Passion du Christ, le culte de l'Eucharistie et le culte de la Mère de Dieu; ce sont là les trois éléments sociologiques marquants de notre religion et les fondements de la grande société mystique de tous les croyants dans le Christ.

Toutefois ce n'est pas cet aspect de la vie sociale d'Albert qu'on envisagera ici. On ne fera point non plus un exposé de sa sociologie; c'est un travail que d'autres ont fait de façon exhaustive. Donnons seulement ici, à l'aide des documents historiques, un aperçu de l'action politique d'Albert, afin de pouvoir en extraire quelques principes pratiques, de peu de poids sans doute pour la vie purement ascétique et mystique, mais qui toutefois sont d'importance lorsque la piété s'exprime publiquement, comme par exemple dans l'action catholique.

*
* *

I. — Premier conflit de la ville de Cologne avec Conrad de Hochstaden

De la riche vie d'Albert, extrayons seulement trois cas où il eut à agir en politique. Politique au sens large du mot évidemment. Et de fait l'histoire nous apprend qu'Albert s'occupa activement de la « Polis », de la Cité, de sa cité de Cologne; il fit beaucoup pour sa prospérité et ses progrès. Les liens qui unissaient Albert à la ville de Cologne étaient les plus étroits qu'on puisse imaginer; il y demeura et y agit plus qu'en aucune autre ville; il parlait la langue de la cité; ses rapports multiples avec la bourgeoisie et surtout la noblesse de la ville, sans compter son appartenance juridique au couvent des Prêcheurs, faisaient de lui un citoyen de Cologne. Qu'il soit intervenu de façon durable en faveur du développement constitutionnel de la cité, voilà qui motive encore le nom d'Albert : *Albertus Coloniensis.*

Tout le moyen âge allemand est dominé par la lutte des cités, désireuses de conquérir leur liberté politique. Les progrès de la civilisation, le riche épanouissement du commerce et de l'industrie, joint à l'accroissement du bien-être et de la richesse, sans compter l'exemple des villes de la Haute-Italie, donnaient aux cités la conscience de leur personnalité. Cette loi éternelle prévalait qu'une puissance politique qui s'exalte porte en son sein le germe de sa décadence, et qu'elle tend à glisser des sommets où elle est montée pour se partager entre les mains de multiples potentats. Les grands empires du monde en sont un exemple comme aussi bien l'histoire de l'Empire romain germanique.

L'homme ne peut user que d'un pouvoir très limité, et plus il cherche à se hausser, plus il est proche de la ruine. Ainsi les rois romains et les empereurs allemands ont dû bientôt partager leur puissance entre leurs ducs; les évêques et les princes de l'Empire entre les villes et, à l'intérieur des cités, le pouvoir s'effrita encore en passant des mains de la noblesse aux corporations. A Cologne, la cité avait obtenu peu à peu de ses archevêques, dès le XII[e] siècle, les droits politiques. Le plus souvent, l'indigence des archevêques avait été une occasion d'échanger ces droits politiques contre des emprunts d'argent. Ainsi la cité acquit progressivement le droit de battre monnaie. Elle exerça aussi une influence croissante relativement aux affaires juriciaires.

Les dissensions entre Hohenstaufen et Guelfes opposèrent souvent l'un à l'autre l'archevêque et la cité, et lorsque le favori des habitants triomphait, il récompensait leur fidélité par des lettres de protection et des privilèges qui les défendaient des entreprises de l'archevêque. Assurément, sous l'archevêque Engelbert II de Berg, dominateur-né, la plupart des droits de la ville disparurent. En fait Cologne ne fut plus soumise qu'à l'archevêque. Mais sous son successeur, tous les droits acquis au cours des siècles entrèrent à nouveau en vigueur et Conrad de Hochstaden, lui aussi, dut s'accommoder de cette situation ; car il était si absorbé par sa politique impériale qu'il ne pouvait entrer en conflit avec Cologne. Il confirma donc tout d'abord expressément tous les droits des citoyens et se mit en bons termes avec eux ; une ville ennemie eût pu en effet réduire à néant les plans qu'il formait contre l'empereur Frédéric II. Mais aussitôt que Conrad eut exécuté ses sublimes desseins, il s'intéressa à la ville de Cologne. Lui, dans l'Empire l'un des princes les plus capables et les plus énergiques, lui qui avait fait,

au vrai sens du mot, de la grande politique impériale, il s'abaissa finalement à une pure politique de parti et, tout en méprisant le grand idéal impérial, il suivit l'exemple de tous les princes, chercha à faire son profit de cette « époque sans empereur » et trafiqua de la dignité de Roi des Romains, ce qu'on ne peut appeler que corruption. Que cet archevêque ait ensuite cherché par tous les moyens à devenir seul maître de Cologne, rien là qui puisse étonner, et l'on comprend aussi bien qu'il n'ait pas reculé, pour ce faire, devant des moyens condamnables.

Son premier conflit avec la ville est à dater du début de l'année 1252. En dépit du droit d'Empire, l'archevêque Conrad avait institué sur le Rhin de nouveaux postes douaniers et, à l'encontre des droits légitimes de la cité, il faisait frapper de nouvelles monnaies, pour rétablir ses finances. Cologne, dont tout le bien-être venait du commerce et dont le commerce prospérait en raison de la liberté du trafic et de la sécurité de la monnaie, protesta vivement contre les mesures prises par l'archevêque. On lui envoya une députation chargée de lui rappeler le droit impérial et les libertés civiques qu'il avait lui-même garanties. Conrad de Hochstaden n'était pas d'humeur à condescendre. Il jugea le moment venu de s'expliquer avec la ville et, comme son prédécesseur Engelbert de Berg, de la soumettre entièrement à son pouvoir. Aussi considéra-t-il la démarche des habitants de la ville comme une révolte. Il quitta fort en colère la cité et s'apprêta, près de Bonn, à la guerre. Il vint avec une flotte devant Cologne et débarqua sur la rive opposée, près de Deutz. De là il tira sur la cité, qui avait appelé aux armes pour sa défense tous les habitants et qui derrière ses murailles se riait des projectiles. Conrad tenta d'incendier avec des brûlots la flotte marchande de

Cologne; il échoua là aussi. Il dut reconnaître qu'il ne pouvait rien contre la ville forte. Aussi, sur le conseil de ses amis, se montra-t-il enclin à la paix. Il fit dire à la ville qu'en considération de la Semaine Sainte toute proche, il voulait terminer le combat et traiter avec elle de la paix. La cité n'avait évidemment aucun intérêt à poursuivre la guerre, mais elle désirait des garanties pour l'avenir. Elle ne jugea pas bon de négocier la paix, seule avec l'archevêque. Aussi fit-elle venir le plus illustre citoyen de la ville, le savant maître du couvent des Prêcheurs, Albert de Cologne. Rien ne prouve plus clairement le grand crédit dont Albert jouissait à Cologne que cette démarche de ses concitoyens. Lui seul, pensait-on, avait assez d'autorité pour pouvoir se déclarer contre un archevêque; lui seul était homme à liquider une guerre selon le droit et la justice; à lui seul on pouvait confier la prospérité et les droits de la cité dans les tractations qui se négocieraient avec ce puissant adversaire qu'était l'archevêque.

Albert accepta sans hésiter le rôle de médiateur. Selon lui, la situation juridique était claire : l'archevêque avait violé le droit. Albert avait aussi assez d'intrépidité et de courage pour déclarer publiquement à l'archevêque qu'il était un violateur du droit. De son côté, l'archevêque exigeait dans les tractations l'intervention d'un tribunal arbitral. Cette exigence, on la comprendra si l'on songe que l'archevêque était à Cologne prince impérial et qu'ainsi un traité passé entre lui et la ville sur la cessation de la guerre pouvait être considéré comme un contrat entre partenaires ayant même qualité. Par ailleurs on saisira la prévoyance de la cité qui voulait faire prévaloir son influence, non seulement sur la composition du tribunal arbitral, mais aussi sur l'arbitrage lui-même. On s'accorda finalement sur les noms d'Albert le Grand

et du cardinal légat Hugues de Saint-Cher, qui résidait alors en Allemagne en qualité d'arbitre.

Pendant les tractations, Albert avait déjà stipulé selon quelles conditions la guerre devait être terminée. Aussitôt les négociations conclues, il annonça solennellement que sa décision arbitrale était que l'archevêque ne devait ni ériger de nouvelles frontières douanières, ni frapper de nouvelles monnaies. Au surplus, les deux parties devaient renoncer aux indemnités de guerre. La cité fut pleinement satisfaite de cette sentence. Lorsque, trois semaines plus tard, le cardinal légat vint à Cologne, il confirma pleinement la décision d'Albert, et tous deux firent connaître solennellement leur arbitrage, qui fut accepté des deux parties.

Le jugement d'Albert en cette affaire, pourrait-on penser, ce n'est rien là de bien sublime. Un parti ennemi, violateur du droit et qui ne put faire triompher ses intérêts par la force des armes, fut simplement convaincu de ses torts, tandis que le droit en vigueur fut à nouveau confirmé. Toutefois il ne faut pas méconnaître l'atmosphère et les conditions de vie de l'époque; on connaît alors tels arbitrages qui ne furent point de façon si décidée en faveur du droit, mais qui firent prévaloir très largement le principe : « La force prime le droit. » Et c'était alors un acte de grand courage que d'affirmer publiquement au prince impérial et seigneur de la ville, Conrad de Hochstaden, qu'il était un violateur du droit et qu'il avait, sans aucun motif, déclaré la guerre à une cité pacifique. Si plus tard le cardinal légat souscrivit à la sentence arbitrale, le mérite d'Albert n'en est pas diminué. Cela prouve seulement que le célèbre Prêcheur et Cardinal pensait et agissait précisément comme son frère en religion Albert de Cologne.

*
* *

II. — Nouveaux troubles a Cologne

La Ligue des villes du Rhin et la haute politique d'Empire ont sans doute retenu Conrad de Hochstaden de violer, les années suivantes, la sentence arbitrale de 1252. L'échec était aussi trop sensible pour qu'il s'exposât, aussitôt après, au danger d'un nouvel insuccès. Mais aussitôt qu'il eut élevé sur le trône un prince accommodant en la personne du roi Jean d'Angleterre, et qu'il put supposer ne devoir pas être entravé dans la poursuite de ses plans par le pouvoir impérial et la Ligue des cités, le projet qu'il avait abandonné depuis 1252 lui revint à l'esprit. Mais, cette fois, il agit avec plus de prudence et chercha, à l'intérieur même de la ville, des alliés. Il les trouva : ce furent les corporations, qui, dans leurs efforts pour se grandir, ne trouvaient aucune réponse de sympathie de la part des familles régnantes et qui visaient à un changement du système gouvernemental. Cette alliance de Conrad avec les corporations est, certes, le témoignage que ce prince d'Église était d'une grande subtilité, mais elle manifeste aussi un manque pénible de caractère. Car le but de Conrad n'était point du tout l'élévation sociale des corporations; il voulait ameuter les corporations contre le pouvoir légitime afin de sortir lui-même, de cette guerre civile, vainqueur et maître absolu de la ville.

Une fois prises ces dispositions diplomatiques du conflit, il était facile de trouver une raison d'ouvrir la lutte. L'occasion cherchée fut une de ces rixes, fréquentes à l'époque. Un jour de septembre 1257, Conrad rendait la justice à Cologne dans son palais, lorsqu'un attroupe-

ment se forma à l'extérieur. Une de ces querelles privées, à l'ordre du jour, en était cause. Un habitant de la ville avait été fait prisonnier par un parent de l'archevêque. Et comme ce méfait, selon les idées courantes, mettait en cause toute la famille de la victime, que par ailleurs toute la famille du malfaiteur était rendue responsable de l'acte commis, la famille du détenu attaqua à l'improviste un chanoine de la cathédrale, Henri de Neuerburg, afin de pouvoir dans la suite l'échanger contre leur parent prisonnier. Le chanoine se sauva dans la cathédrale. Mais lorsque Conrad eut connaissance de ce guet-apens, il entra dans une violente colère et déclara que le coup de main était dirigé contre lui-même. Il quitta la ville et mit sur pied à Bonn une armée contre Cologne.

On peut penser sans erreur que Conrad, devant ce guet-apens, auquel il n'était pas mêlé personnellement, fut heureux d'y trouver l'occasion d'en finir, une fois pour toutes, avec la ville. Car, dans le cas donné, il eût dû juger le crime selon la jurisprudence usuelle et punir le malfaiteur selon le droit courant. Ce n'était point la cité qui avait ourdi le coup de main et point contre l'archevêque, mais c'était une famille contre une autre famille dans le cadre d'une querelle purement privée. Il n'y avait derrière ce guet-apens aucune machination politique, mais de simples mobiles personnels. A tout le moins pourrait-on prétendre que les magistrats de la ville avaient provoqué ou approuvé le coup de main. L'issue du conflit prouve clairement que Conrad se laissa guider par de tout autres points de vue lorsqu'il déclara la guerre.

Conrad vint de Bonn avec une armée devant Cologne et il ouvrit aussitôt la guerre économique, en ce sens qu'il coupa toutes les voies d'accès et paralysa le commerce de Cologne. La ville se prépara au combat et en

vint aux mains avec l'archevêque dans le voisinage. Le combat fut sanglant; la noblesse de la cité y déploya des prodiges de valeur. L'archevêque, sans doute, ne fut pas battu de façon décisive; mais il dut se retirer et renonça à de nouvelles attaques. La phase sanglante de la querelle s'en trouva close, et l'hiver qui venait refroidit peut-être les passions. Au mois de mars de l'année suivante, les deux partis en présence s'assemblèrent à Bonn et négocièrent la paix. Alors seulement Conrad dévoila ses véritables desseins.

En ce qui touche le guet-apens, on s'accorda bientôt; on aurait pu trouver cette solution avant le combat; elle eût été d'autant plus rapide et heureuse. Les habitants de Cologne, qui avaient ourdi le coup de main, devaient rendre satisfaction et venir, en habits de pénitence et pieds nus, demander leur pardon à l'archevêque. Ainsi devait faire l'ensemble de la noblesse, c'est-à-dire ceux qui détenaient le pouvoir. On fit abstraction des indemnités de guerre. Puis on trouva un accommodement à propos d'un impôt sur la bière, que pacifiquement l'archevêque et la ville se partagèrent.

Concernant la liquidation de la guerre économique, on tomba d'accord en des négociations directes. Les deux partis décidèrent que les négociants étrangers seraient libres de quitter la ville et qu'Albert, le savant maître des Frères Prêcheurs, jugerait s'ils auraient le droit de conclure entre eux des marchés. C'est ici qu'on voit pour la première fois le nom d'Albert prononcé au cours des tractations. On peut sans doute induire de la mission qu'on lui confie qu'il avait déjà auparavant pris part aux négociations de paix et, comme on peut le conjecturer, en qualité d'homme de confiance de la cité.

Mais on en vint ensuite à parler du motif véritable qu'avait Conrad de se comporter si violemment. L'arche-

vêque se présenta avec une longue liste de doléances contre la ville, griefs qui concernaient en partie les libertés civiques, mais intéressaient surtout les relations des habitants de Cologne avec leurs magistrats. Conrad se donnait comme le porte-voix des corporations et des citoyens soi-disant opprimés. La ville, de son côté, ne dissimulait pas son mécontentement contre l'archevêque. On ne trouva d'autre issue à ces plaintes réciproques que dans le recours à un tribunal arbitral. De ce tribunal Conrad pouvait espérer des faveurs, puisqu'il avait fait siens les griefs des corporations et qu'il possédait ainsi les alliés à l'intérieur même de la ville. Et de fait, bien des plaintes étaient pleinement justifiées. Le doyen de la cathédrale, deux prévôts de Cologne, le trésorier de la cathédrale et le savant maître des Prêcheurs, Albert, furent désignés comme arbitres. Trois d'entre eux avaient, quelques années auparavant, lancé une sentence arbitrale lors de la lutte qui opposait Conrad et le comte de Juliers, sentence qui concernait un ennemi vaincu et qu'on ne peut guère supposer avoir été inspirée par des sentiments de justice. Mais aujourd'hui, avant ces trois hommes, voici nommé le doyen de la cathédrale; après eux, frère Albert; et l'on peut, sans erreur, penser que si la sentence qui fut prononcée le 28 juin 1258 respire un tout autre esprit que celle de 1255, le mérite en revient, avant tout, à ce noble religieux, qui, parmi les arbitres, se tient modestement à la dernière place.

Les arbitres avaient à se prononcer sur 53 griefs présentés par l'archevêque et 21 présentés par la ville. Il serait trop long de traiter en détail du contenu de leur verdict et de parler à fond du document qu'ils établirent, le célèbre « Laudum Conradinum ». Qu'on en indique seulement quelques points. La prétention qu'avait Conrad de diminuer les libertés de la cité ne fut aucune-

ment agréée, et la sentence de 1252 fut maintenue en tout ce qu'elle comportait. Mais tout ce que Conrad avait présenté en qualité de délégué volontaire des corporations, à savoir les doléances contre les magistrats municipaux, fut objectivement examiné et jugé en toute justice. Il y avait des anomalies dans le gouvernement de la cité. Les arbitres employèrent à les résoudre la même énergie qu'ils avaient employée contre les exigences de Conrad. Toutes les plaintes ne furent pas accueillies, on fit justice à celles qui furent reconnues équitables, et on revint à l'antique coutume sous la forme de décisions dûment formulées.

En ce qui touche la participation d'Albert à ce verdict, un spécialiste de l'histoire de Conrad de Hochstaden, Herman Cardauns, pense que la sentence fut essentiellement l'œuvre d'Albert. Car en 1252 il avait été seul à prononcer le verdict. Plus tard il fut, dans les dissensions qui s'élevèrent souvent entre l'archevêque et la ville, l'homme de confiance des deux partis, et contre l'autorité prépondérante du savant maître des Frères Prêcheurs aucun prélat à Cologne ne pouvait s'élever, pas même l'archevêque. Il avait l'intelligence requise et, ce qui est indispensable, un amour incorruptible de la justice; surtout il était absolument indépendant des deux partis. Ainsi, en 1258, Albert, comme en d'autres cas, avait déterminé en quel esprit la sentence serait portée. Et ce verdict respire le sérieux, la dignité, l'indépendance, un sens parfait de la justice. Il punit les torts là où ils sont, sans acception de personne; la vie désordonnée des citoyens aussi bien que l'arbitraire des princes ont trouvé ici pareillement un juge inexorable. Si Conrad avait joint à ses éminentes qualités de souverain les vertus du frère Albert, la sage mesure, la modération, l'amour de la paix, la conscience que, dans une lutte qui

se poursuit de générations en générations, jamais le droit ou l'injustice ne sont l'apanage d'un seul parti, peut-être cette dernière et sublime tentative de réconcilier l'ancien et le nouveau droit eût-elle abouti. On eût peut-être réussi à dompter par des voies pacifiques l'esprit d'indépendance de la cité et les passions civiques surexcitées.

Le verdict de 1258 ne fut pas longtemps respecté de Conrad. Comme il s'était élevé avec succès contre la mauvaise administration des Patriciens, sa popularité avait grandi, surtout auprès des corporations. Avec leur aide, il ruina, les années suivantes, la souveraineté des Patriciens, il atteignit son but : la maîtrise incontestée de la ville. Mais les documents qu'il fit établir lors de cette félonie portent bien les noms de plusieurs arbitres de 1258, mais un nom manque : celui de maître Albert; muette protestation contre l'arbitraire et l'injustice d'un archevêque et prince d'Empire, dont l'action avait été d'autant plus repoussante qu'elle s'était associée aux plus bas instincts d'une populace grossière.

Conrad fut vainqueur, mais il ne put jouir longtemps de sa victoire. Sous ses successeurs, le « Laudum Conradinum » fut remis en vigueur; ce fut, dans les querelles qui suivirent, la « Magna carta » dont les citoyens se réclamèrent désormais. Ce fut aussi le document constitutionnel pour l'exécution duquel la lutte fut vive et se termina, du reste, par la victoire des habitants de la ville. Mais, pour y aboutir, la route fut longue et coupée de sanglants champs de bataille. Ce fut cette époque qui fut inscrite dans l'histoire de la cité comme celle où la noblesse de la ville se montra héroïque et que Gottfried Hagen a dépeinte, avec tant de relief, dans sa Chronique du Rhin. De cette époque troublée, nous ne pouvons parler ici.

A la sentence arbitrale de 1263, qui termina le premier

conflit né entre l'archevêque Engelbert II et la cité, Albert ne prit pas une part très active, puisqu'il ne s'agissait que de ratifier de précédents accords. Albert résidait alors à Cologne en qualité de prédicateur de la Croisade, et il était en même temps délégué par le Pape avec mission de servir les intérêts spirituels de l'archevêché de Cologne. En 1261, il avait renoncé à son évêché de Ratisbonne. En revanche, Albert le Grand joua un rôle décisif dans le deuxième conflit, beaucoup plus grave que le précédent.

*
* *

III. — La lutte contre l'archevêque Engelbert

Ce n'est guère une lecture édifiante que l'histoire des princes d'Empire dans l'Allemagne médiévale, d'autant moins édifiante qu'ils étaient aussi princes d'Église. Leurs violences et leur mépris du droit, on ne peut certes les excuser, mais on peut les expliquer peut-être en raison de cette triste époque où ils vécurent sans empereur.

A l'automne 1267, l'archevêque Engelbert, afin d'assainir ses finances, avait encore érigé de nouvelles frontières douanières, en dépit du droit d'Empire courant. On avait, dans une sentence arbitrale, condamné l'archevêque. Celui-ci répliqua en envahissant le territoire du comte de Juliers. On en vint à se battre, et l'archevêque fut pris les armes à la main et jeté en prison. Albert était alors à Strasbourg auprès de son ami Ulrich de Strasbourg. A son défaut, un nonce du Pape vint, qui excommunia les adversaires d'Engelbert et jeta l'interdit sur Cologne. Certes les gens de Cologne s'élevèrent contre le

procédé rapide du nonce, et même le clergé s'associa à cette protestation; l'archevêque prisonnier, de son côté, se déclara solennellement contre les agissements du nonce, qui avait tenu pour non avenues toutes les mesures administratives prises par l'archevêque pendant sa captivité. Il ne servit à rien. L'interdit fut aggravé; le clergé de Cologne fut prié de quitter la ville, sous la menace des peines les plus sévères. A nouveau la cité et le clergé protestèrent et en appelèrent au Pape. Cela ne changea rien. Si l'interdit ne fut pas appliqué strictement dans la ville, le commerce en souffrit considérablement, car tout trafic avec la ville de Cologne avait été interdit par le nonce. Le clergé se trouva dans la plus grande détresse morale. Le nonce, auquel on doit reprocher sa partialité et sa maladresse, ne se laissait pas fléchir.

On pourrait ici instituer quelques considérations sur les juristes de la Curie à cette époque. On pourrait rappeler l'emprisonnement de l'évêque de Ratisbonne par l'archevêque Conrad de Hochstaden, détention qui n'avait été châtiée d'aucun verdict, bien que Conrad n'eût point été attaqué. On pourrait réfléchir aux abus grossiers que l'on fit des censures ecclésiastiques et voir comment les juristes de la Curie paralysèrent, des années durant, le ministère apostolique, en des circonstances où les intérêts spirituels n'étaient aucunement en question. On pourrait s'attrister de la victoire d'un formalisme juridique sur le zèle apostolique, de la ruine progressive de l'autorité ecclésiastique par les mesures juridiques et enfin de la désertion croissante de l'Église par le peuple.

Les adversaires de l'archevêque s'en tinrent à ceci, que l'archevêque avait déclaré la guerre contre tout droit, qu'il avait été pris les armes à la main, et qu'il ne devait être rendu à la liberté qu'après s'être engagé à

vivre désormais pacifiquement et à respecter le droit. La guerre, disaient-ils, ne concernait pas l'archevêque, mais le prince d'Empire, qui se souciait fort peu du ministère apostolique et des fonctions esclésiastiques. Les habitants de la ville ne pouvaient pas concevoir que le nonce désirât la libération inconditionnelle de l'archevêque. Personne ne voulait céder. Toute l'affaire s'embrouillait sans espoir, car l'archevêque ne pouvait trouver le courage de se déclarer coupable et de préparer lui-même les chemins de la paix.

Dans cette situation désespérée, les habitants de la ville se souvinrent de l'évêque Albert, leur ancien concitoyen. Ils s'adressèrent au Maître général des Frères Prêcheurs, Jean de Verceil, et le prièrent de bien vouloir leur envoyer Albert. Jean de Verceil transmit à Albert le désir des citoyens, mais d'une façon qui laissait entendre toute la difficulté de la misson. Car la charge que l'on confiait à Albert, ce n'était rien autre que de mettre la main à une procédure laissée en suspens, à laquelle la Curie s'était déjà intéressée et pour laquelle un nonce papal avait été requis. Dans la lettre qu'il écrivait à Albert, le Maître général disait le désir qu'avait le clergé de Cologne d'un enseignement scientifique, comme si à cette époque de l'interdit le clergé de Cologne avait porté un intérêt particulier aux leçons théologiques! En fait, la mission d'Albert était de mettre fin aux contestations soulevées par l'archevêque et la ville; mais cela, le Maître général n'avait point le droit de le dire; il ne voulait pas attirer sur sa tête la colère des juristes de la Curie. Albert cependant fut peut-être informé directement de la situation de Cologne. Il avait déjà montré en d'autres arbitrages qu'il avait le courage de se placer au-dessus des procédures, qu'il ne craignait pas d'imposer silence aux juristes, de mettre, en place des paragraphes juridiques, son autorité

personnelle et de trouver, sans l'aide des procédures, une solution « ex aequo et bono ». Plus grand que la loi et que les peines ecclésiastiques, il y avait pour lui le bien du peuple, la sécurité du ministère apostolique, le salut des âmes.

Albert vint à Cologne pendant l'hiver 1270-1271. Vénérable de par sa dignité épiscopale, digne de respect en raison de son âge déjà avancé, rempli d'un amour de la justice que l'on connaissait de longue date et d'un profond sens social, pénétré surtout de la grandeur du ministère apostolique et du primat de l'amour sur toutes les procédures juridiques, il dut apparaître comme un prophète à la cité, qui souffrait de l'interdit depuis déjà trois ans. C'était l'ange de la paix qui venait et l'ange de la justice qui châtie, non point au nom des Décrétales, mais de par l'autorité de l'Évangile. Il se rendit sur-le-champ à Nidegen auprès de l'archevêque prisonnier; car ce n'était point une solution juridique du conflit qu'il cherchait. Ce que le vieil évêque et Frère Prêcheur dit à l'archevêque et au prince d'Empire Engelbert, on peut à peu près l'induire du Commentaire qu'avait fait Albert sur l'Évangile de saint Luc et où il avait, quelques années auparavant, condamné tous les torts qu'il avait aujourd'hui à reprocher à l'archevêque. Avec la franchise et la force de persuasion qu'il devait à son caractère droit et apostolique, il instruisit l'archevêque de ses devoirs comme pasteur de son troupeau, lui parla du grand rôle qu'il avait, d'être le défenseur du droit, et de sa grave obligation de placer au-dessus de ses intérêts personnels de prince d'Empire le salut spirituel des citoyens qui lui étaient confiés. Ce sérieux entretien eut plein succès. L'archevêque donna à Albert plein pouvoir pour traiter avec ses adversaires et conclure la paix. La paix se fit. Dans une proclamation, l'archevêque garantit toutes les

libertés civiques. Le « Laudum Conradinum » fut remis en vigueur. On institua, en prévision des querelles qui pourraient survenir, un tribunal arbitral à la tête duquel Albert fut placé. Mais ce tribunal n'eut jamais à entrer en action; car l'archevêque, pendant ses trois années de captivité, avait évidemment perdu le goût de nouvelles rixes. Aussi longtemps qu'Albert vécut, la ville demeura dans la paix.

Si Albert le Grand a cru avoir tout obtenu en ses démarches pacifiques, il s'est trompé. Car, à la Curie papale, personne ne songeait à lever l'interdit qui pesait sur la ville. Albert et le prieur des Frères Prêcheurs de Cologne, plus tard aussi le gardien des Mineurs, envoyèrent au Pape le pacte de paix et le prièrent de lever l'interdit. Ils lui représentèrent les effets désastreux que l'interdit avait déjà causés et combien tout ministère apostolique se trouvait paralysé dans la ville. Au nom du salut spirituel de tant d'âmes, on devait lever l'interdit. En fait rien ne justifiait plus une mesure aussi sévère. Mais ni Albert ni le Gardien ne reçurent de réponse. Ce n'est que quatre ans plus tard que le successeur de l'archevêque Engelbert II reçut l'autorisation de lever l'interdit qui pesait sur la ville depuis sept années. Ce qui fut alors perdu en valeurs religieuses, la ruine aussi de l'autorité ecclésiastique, nul ne l'a décrit. Mais les juristes de la Curie pouvaient être contents : ils étaient vainqueurs. Albert toutefois les dépasse : il reste le puissant dénonciateur des torts, le défenseur du ministère apostolique, l'homme vraiment zélé pour qui le salut des âmes était le but suprême.

*
* *

IV. — Pour la paix de l'empire

En ces années se clôt l'une des plus tristes périodes de l'histoire de l'Empire Allemand : le 1er octobre 1273, Rodolphe de Habsbourg fut élu roi des Romains. Depuis la déposition de l'empereur Frédéric II en 1245, l'Allemagne n'avait point connu de régime fort. Les tractations fâcheuses des princes allemands avec les prétendants étrangers montrent combien la situation politique était alors précaire. Aucun droit n'était plus sacré, la force primait le droit, et chacun cherchait à s'enrichir de toutes manières. Ce fut la plus triste période de l'histoire de l'Empire Allemand, « l'époque sans empereur, la terrible époque ». Et voici que les princes venaient d'élire à Francfort un nouveau roi des Romains, Rodolphe de Habsbourg, qui semblait devoir apporter enfin en ces tristes circonstances quelque amélioration. Mais alors survint, auprès du Pape, Alphonse de Castille qui prétendait au trône en raison d'un choix qu'avaient fait jadis quelques princes allemands. La lutte engagée entre Rodolphe et Alphonse devait trouver sa solution devant le Pape au Concile de Lyon de 1274. La situation était en faveur de Rodolphe, mais les intrigues qu'on pouvait éventuellement mener contre lui rendaient incertaine l'issue de la querelle. Albert le Grand avait déjà, à l'époque de son séjour à Strasbourg (1267-1270), fait la connaissance de Rodolphe. En tout cas, ils se virent tous deux en octobre 1273 au couvent des Prêcheurs de Cologne, lorsque le roi Rodolphe visita le Maître général, Jean de Verceil, et négocia avec lui maintes questions

importantes. Albert se rendit au Concile de Lyon. Je pense qu'il ne faut pas chercher ailleurs que sur le terrain politique le motif de ce voyage onéreux — Albert était alors très âgé. Il s'agissait du pacte de paix conclu entre l'archevêque Engelbert et la ville de Cologne, et qui n'avait pas encore été confirmé par le Pape; il s'agissait de l'interdit qui pesait toujours sur la ville et de cette question, extrêmement importante pour le peuple allemand, de la confirmation du roi Rodolphe. Si la misère incroyable de l'Allemagne devait cesser, ce ne pouvait être un étranger qui montât sur le trône, mais un homme qui connût la situation et eût la force et la volonté d'y mettre ordre. Albert intervint en faveur de la confirmation de Rodolphe lors de la session décisive de la Curie, et il tint un discours sur ce texte : « Ecce ego mittam eis salvatorem et propugnatorem, qui liberet eos. » Et ceci fait deviner ce qu'Albert allégua en faveur de Rodolphe. Il attendait de lui la pacification de l'Allemagne, l'ordre et la sécurité, le salut du peuple et, en conséquence, l'épanouissement du ministère apostolique, un renouveau de vie religieuse. Ce serait aller trop loin que d'attribuer la confirmation de Rodolphe à l'intervention d'Albert, mais son action vigoureuse en faveur de Rodolphe fit grande impression, et les affaires du roi n'en furent pas peu avantagées.

Comme on l'a déjà dit au début de cette étude, Albert intervint en bien d'autres cas comme arbitre et médiateur. Ce que l'on vient de rapporter suffit toutefois à juger et à hautement estimer son action publique.

*
* *

V. — Les vertus politiques d'Albert le Grand

Albert n'est pas le premier Frère Prêcheur qui se soit interposé dans les dissensions politiques. Bien avant lui, Jean de Vicence a joué en plusieurs villes lombardes un grand rôle politique. Il serait séduisant d'établir un parallèle entre Jean de Vicence et Albert le Grand. On verrait que tous deux se sont laissés guider par des considérations apostoliques, mais qu'Albert le Grand dépasse de beaucoup Jean de Vicence en intelligence politique, en sens social, en modération et en prudence, somme toute par la grandeur de sa personnalité politique.

Albert porte un intérêt vital à la politique; ce n'est pas pour lui une pure science. En lui vit, en toute sa force, l'idée médiévale du « ministerium », du service du peuple. Il sert le peuple non seulement comme Frère Prêcheur et directeur d'âmes, mais en qualité de citoyen et de chef. Il ne redoute pas les déconvenues des travaux politiques, il ne s'isole pas dans un noble abandon du monde, il ne sépare pas ministère apostolique et action sociale. Il sert son prochain en tout ce qu'il est, du fait qu'il le mène à Dieu et le conduit à une existence sociale et économique vraiment digne.

On pourrait objecter qu'au moyen âge le sentiment de la solidarité fut si vivant qu'on ne peut trouver bien originale l'action sociale d'Albert. Mais il suffit de nommer l'élite dirigeante du XIII[e] siècle pour enlever à cette objection toute sa force. Chez cette élite, l'idée du « ministerium » n'était plus vivante. Que l'on songe aux princes d'Empire allemands et à leur politique égoïste; que

l'on se rappelle toute cette noblesse qui ne servait pas le peuple, mais l'exploitait. Qu'Albert se soit opposé à ces princes si peu conscients de leurs devoirs sociaux, qu'il n'ait pas fait sienne leur politique, voilà qui mérite le plus grand éloge et qui ne peut trouver sa source que dans la vive mentalité sociale d'Albert.

De l'activité politique d'Albert, on peut tirer une seconde conclusion. Il n'y a aucun doute qu'Albert, lors de ses arbitrages, eût pu prendre de tout autres décisions. Il y avait alors dans l'Empire un mouvement hostile aux cités, qui avait même fait passer des ordonnances sur lesquelles Albert eût pu étayer de tout autres sentences que celles qu'il prononça en 1252 et 1258. Conrad de Hochstaden avait bien pu, en 1258, en appeler à ces décrets. Mais Albert avait le sens de l'évolution, du progrès. Certes il n'a développé dans ses écrits aucune théorie de l'évolution du monde naturel, mais ce fut lui qui mit en route l'assimiliation de l'antique philosophie avec la philosophie et la théologie scolastiques et lui donna une forte impulsion. Ce fut lui qui sut relier l'ancien et le nouveau, lui qui se déclara franchement pour les innovations lorsqu'elles lui parurent bonnes et justes. Ici se manifeste si bien la largeur de ses vues, son vrai génie. Il ne s'attache pas à ce qui est ancien parce que c'est ancien; il n'accepte pas ce qui est nouveau parce que c'est nouveau; mais en face de l'ancien et du nouveau il se tient sans prévention et en censeur; il critique l'un et l'autre et garde ce qui est bon. En fait de philosophie et de théologie, ses synthèses n'ont point toujours été heureuses; mais en fait de politique pratique, il a possédé un instinct infaillible et il a frayé les voies des cités conquérantes.

Les synthèses, en fait de politique pratique, sont toujours associés à de certains dangers, puisqu'elles ont des

conséquences pratiques immédiates. Que les sentences arbitrales, que la politique d'Albert, aient évité ces dangers, la personnalité morale et politique d'Albert en rend facilement compte. Son amour pour l'ensemble du peuple était incontesté. Comme prédicateur, confesseur, conseiller, il s'était acquis le renom d'ami du peuple avant même d'être intervenu en politique. Mais prépondérants étaient son amour incorruptible de la justice, sa modération très sage et sa prudence. Pour lui point d'acception de personnes. Dans les querelles de partis, les individus lui étaient indifférents. Son grand horizon, c'était le bien de l'ensemble. Il observe consciencieusement, examine avec circonspection, juge en toute lumière. Son grand principe directeur, c'est l' « Aequum et bonum », car le droit écrit peut vieillir, mais ce principe conserve sa jeunesse.

Albert n'accorde plus au citoyen que ce qui lui est avantageux. Il ne révolutionne pas, mais en toute sagesse il fait progresser une évolution saine, déjà existante. C'eut été un jeu pour lui de remplir à Cologne un rôle semblable à celui qu'eut Jean de Vicence à Bologne. Mais Albert était trop prudent et trop sage pour risquer une telle expérience. La violence et l'oppression n'ont jamais réussi en politique. Une personnalité tranquille, bien équilibrée comme celle d'Albert, fera toujours davantage pour le bien du peuple, dirigera mieux l'histoire d'une nation que ne le ferait un cerveau trop ardent. Car devant la sagesse les esprits s'inclinent; la sainteté, la justice et la prudence gagnent la confiance de toute le peuple.

Albert place dans la paix le but suprême de toute politique. Il a servi la paix; il l'a célébrée comme le bien suprême de la chose publique, la paix parmi les puissances politiques, la paix dans les couches sociales du peu-

ple. En faveur de la paix, il a mis en action toute sa personnalité, toute son autorité; pour la paix, il a entrepris, lui, vieillard, le long voyage de Lyon.

La possibilité de résoudre des problèmes politiques plus importants lui a été refusée, mais si tous les hommes politiques de son siècle avaient agi avec sa mentalité, s'ils avaient possédé toutes les qualités morales et politiques dont il pouvait se glorifier, le XIII[e] sècle nous apparaîtrait sur le plan politique dans une tout autre et plus belle lumière. Et surtout l'histoire de l'Église offrirait une image beaucoup plus attachante.

Ce que le Pape Pie XI a fixé comme but à notre époque : « Pax Christi in regno Christi », Albert l'avait déjà devant les yeux : la paix du Christ dans toute l'humanité est la condition du « Regnum Christi », et c'est l'authentique ministère apostolique qui, seul, peut hâter l'avènement de ce règne. Le bien de la cité et le bien des âmes sont en étroite connexion. Ils se conditionnent réciproquement au sens qu'inclut la belle parole du Pape. Suivant cette exigence, Albert, en serviteur désintéressé, a travaillé au bien des âmes et au « Bonum commune » de la cité.

Cologne.

H.-Chr. Scheeben.

Traduit de l'allemand par
A. Robilliard, O. P.

L'union de la vie intellectuelle et de la vie intérieure

chez Albert le Grand

Dans la bulle « *In thesauris sapientiae* », par laquelle S. S. Pie XI a canonisé le Bx Albert le Grand et l'a déclaré Docteur de l'Église, sont citées au début ces paroles de Notre-Seigneur : « *Qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum :* Celui qui aura pratiqué et enseigné la loi divine sera grand dans le royaume des cieux. » Beaucoup, grâce à Dieu, la pratiquent sans avoir reçu la mission de l'enseigner. On peut au contraire avoir reçu cette mission, mais n'en avoir pas assez l'esprit. Celui qui excellera à la fois dans l'enseignement et dans la pratique de la Loi divine, celui qui aura et la mission de l'enseigner et l'esprit de cette mission, celui-là sera grand dans le royaume des cieux. C'est là une vérité élémentaire pour tout chrétien; mais les vérités les plus profondes et les plus vitales sont précisément les vérités élémentaires scrutées et approfondies par la contemplation surnaturelle.

Le Souverain Pontife se plaît à célébrer cette grandeur d'Albert tant dans l'ordre de la sainteté que dans celui de la science, et plus encore dans leur étroite union : « *unio vitae perfectionis simulque sapientiae studii* ».

C'est là en effet une des formes les plus belles de la

vertu exprimée par ce titre de « Grand », décerné à Albert par la postérité, la vertu de magnanimité, qui suppose toutes les autres et leur ajoute un éclat spécial. Il y a dans l'ordre naturel la magnanimité des grands conquérants, celle des grands législateurs; il y a, dans l'ordre de la grâce, celle des grands missionnaires, des grands fondateurs d'Ordre, des grands Papes, il y a aussi celle des grands Docteurs de l'Église. Elle est particulièrement frappante chez Albert.

Il avait par nature l'instinct des grandes choses. Né dans une famille noble vouée à la carrière militaire, il excellait de bonne heure en tous les exercices du corps, et tout autour de lui l'invitait à suivre cette carrière. Mais il ne tarda pas à s'apercevoir qu'il y avait de plus nobles causes qui méritaient son dévouement, et, tout jeune encore, il quitte sa patrie pour poursuivre ses études, il gagne l'Italie, désireux de s'adonner sérieusement, à Padoue, aux arts libéraux, à la médecine, aux sciences naturelles. Le très vif intérêt qu'il eut et conserva presque toute sa vie pour ce genre d'études aurait pu *l'arrêter* à cette forme de vie intellectuelle. Avec ses aptitudes exceptionnelles, il serait seulement devenu un des plus grands naturalistes de son époque; son nom serait resté immortel dans l'histoire des sciences, comme plus tard celui d'un Linné ou d'un Cuvier.

Mais à Padoue le Seigneur l'attendait et lui fit entrevoir quelque chose de beaucoup plus grand que le métier des armes et l'étude des sciences de la nature : l'élévation d'une vie toute consacrée à la connaissance de Dieu, auteur de la nature et de la grâce, à l'amour de Dieu, du Christ et de l'Église et au salut des âmes.

Ces premières années d'Albert sont déjà une ascension merveilleuse. Il avait par nature l'instinct des grandes choses, le Seigneur les lui révélait de plus en plus, en

lui manifestant aussi les écueils à éviter et les difficultés à vaincre.

La magnanimité est précisément la vertu qui porte à faire de grandes choses, et qui, chez un saint, le porte à les faire en esprit de foi, pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Elle suppose les autres vertus, dont elle est l'ornement, dit saint Thomas, et leur ajoute cette grandeur spéciale, qui se mesure aux difficultés vaincues, et particulièrement à *l'union intime de qualités très diverses, qu'il est très rare de posséder en même temps à un degré supérieur.*

Or pour Albert les difficultés furent grandes, à cette époque qui marquait un tournant de l'histoire des idées et où il dut fournir un travail intellectuel véritablement prodigieux. Ce sont ces difficultés que nous voudrions rappeler ici, et redire comment, au milieu d'elles, il unit, chose fort rare, une vie intellectuelle intense, une vie intérieure profonde, une vie apostolique des plus fructueuses, car il fut à la fois l'initiateur d'un puissant mouvement intellectuel, un grand contemplatif et un homme d'action.

*
* *

Tout d'abord Albert rencontra la difficulté que trouve tout philosophe chrétien et tout théologien à toute époque pour unir une vie intellectuelle progressive avec une vie intérieure profonde, qui mette vraiment toutes les énergies de l'âme, y compris l'intelligence, au service de Dieu.

Une activité scientifique prodigieuse fait souvent oublier aux infatigables chercheurs le soin de leur âme. Il se produit en eux comme une hypertrophie de l'intelligence au détriment des autres facultés, de la sensibilité et de la volonté. Le caractère, qui doit résulter de l'en-

semble des vertus proprement dites, assez souvent reste faible chez eux, sans énergie. L'homme se laisse absorber par le savant. La volonté en lui se met tellement au service de l'intelligence, qu'elle est portée à rechercher par-dessus tout le bien de celle-ci, c'est-à-dire *le vrai*, et souvent *le vrai expérimental d'ordre naturel* ou *le vrai abstrait*, sans tendre, comme il le faudrait, vers le Souverain Bien, vers Dieu dans sa réalité à la fois concrète et transcendante, surnaturelle, vers *le Dieu vivant*, tel qu'il est en soi, fin dernière, non seulement d'une de nos facultés, mais de l'homme tout entier.

Par un effort soutenu on conserve encore assez souvent une certaine vie intérieure avec une vie intellectuelle sérieuse; ce qui est beaucoup plus rare et plus difficile, c'est d'avoir une grande vie intérieure avec une vie intellectuelle toujours progressive.

Albert, dès son entrée dans l'Ordre des Dominicains, vit cette difficulté, comme le montrent les luttes qu'il eut à soutenir pour éviter qu'on sacrifiât l'étude à la vie intérieure, ou inversement la vie intérieure à l'étude. Il vit que l'on prend souvent l'une ou l'autre de ces deux directions : ou bien l'on se donne tout à fait à la vie intérieure en négligeant ce qu'exigerait le progrès de la vie intellectuelle, qui paraît trop absorbante et peu utile pour l'union à Dieu ; on peut ainsi faire beaucoup de bien aux âmes, mais on n'a plus guère d'activité scientifique, on vit sur son acquis. Ou bien on se donne tout à fait à la vie intellectuelle, et l'on néglige le progrès de la vie intérieure, en accordant seulement à celle-ci le nécessaire pour qu'elle subsiste. On oublie alors que, *dans la voie de Dieu, celui qui n'avance pas recule*, et l'on court risque de rester spirituellement une âme attardée. On pourrait même arriver ainsi à *faire du principal*, de l'unique nécessaire, de l'union à Dieu, *l'accessoire*, et *à*

faire du secondaire, c'est-à-dire de la vie intellectuelle, *le principal*. S'il en est ainsi, l'homme et même le chrétien s'effacent devant le savant. Que s'ensuit-il ? Le secondaire, placé trop haut, perd sa valeur, du moins sa valeur morale et surnaturelle, et, n'étant plus assez inspiré par l'amour de Dieu, il court risque d'être inspiré par l'orgueil, qu'on confond avec la magnanimité, et, au lieu de s'élever, on descend.

L'équilibre est difficile à garder entre ces deux formes de la vie de l'esprit, même à un niveau moyen, celui d'un travailleur modeste et consciencieux. Ce qui est très difficile, c'est d'exceller à la fois en chacune d'elles. C'est pourtant nécessaire à celui qui doit exercer l'apostolat doctrinal, et surtout à celui qui doit être un Docteur de l'Église.

*
* *

On est stupéfait de voir le même homme cultiver simultanément les sciences les plus diverses et acquérir un nom en chacune : sciences naturelles expérimentales : minéralogie, botanique, zoologie ; — sciences abstraites : mathématique, philosophie naturelle, métaphysique, — et sciences sacrées : exégèse, patrologie, théologie dogmatique, morale et mystique.

Même à une époque tout à fait tranquille, où il n'y a qu'à s'assimiler le travail accompli jusque-là, ce serait déjà quelque chose d'exceptionnel. Mais pour Albert, il ne s'agissait pas seulement de suivre le mouvement intellectuel de son temps : il s'agissait de le diriger au milieu des difficultés spéciales du début du XIII[e] siècle, où se posait un grand problème qui intéressait au plus haut point la vie de l'esprit et celle de l'âme.

Albert se trouve au confluent de deux grands courants doctrinaux : celui de la théologie traditionnelle entendue

au sens de l'ancienne scolastique, et celui de l'aristotélisme transmis et altéré par les Arabes.

La philosophie d'Aristote, portée en Europe par les Arabes établis en Espagne et accompagnée des traductions des écrits d'Averroès, attirait alors bien des esprits, par la profondeur et l'étendue des connaissances qu'elle implique, par la clarté de leur exposition. Le moyen-âge n'avait guère connu jusque-là que la logique d'Aristote; maintenant toute sa Philosophie naturelle, sa Métaphysique, l'Éthique et la Politique pénétraient dans les écoles. C'était comme le résultat d'une civilisation tout entière, qu'il fallait s'assimiler, et celle du peuple qui fut le plus spéculatif et le mieux doué pour les choses de l'esprit. Les œuvres d'Aristote étaient la grande encyclopédie de la science antique. Elles avaient beaucoup contribué à la formation philosophique des Grecs alexandrins, des Syriens, des Arabes, des Juifs au temps de Maimonide ; allaient-elles profondément influencer la philosophie chrétienne, si intimement unie à la théologie ?

Il y avait dans l'œuvre d'Aristote des qualités maîtresses, au point de vue de la méthode et de l'étude approfondie des notions premières, des premiers principes de la raison naturelle et des bases des diverses sciences philosophiques. De même qu'on ne saurait étudier la géométrie sans connaître les éléments d'Euclide, on ne saurait aborder le domaine des sciences philosophiques sans les éléments aristotéliciens. Il y avait là un trésor intellectuel considérable.

Mais cependant l'œuvre d'Aristote portait en elle certains caractères qui devaient éveiller l'inquiétude de bien des âmes religieuses, de beaucoup de théologiens et de l'autorité ecclésiastique. Cette œuvre philosophique était en effet établie sur la base des seules sciences abstraites

et expérimentales, en dehors pour ainsi dire de toute préoccupation religieuse.

Elle contenait des lacunes et même des erreurs. On pouvait se demander si cette doctrine, qui enseignait l'éternité du monde, n'entraînait pas, par certains de ses principes, la négation des dogmes de la Création, surtout de la Création libre, de la Providence et de l'immortalité de l'âme.

Les Averroïstes, qui prétendaient exposer le sens littéral d'Aristote, le trouvaient en opposition avec la foi chrétienne et niaient précisément ces trois dogmes de la Création libre, de l'extension de la Providence à la vie de chacun de nous et de l'immortalité personnelle de l'âme; il niaient aussi le libre arbitre et par suite le mérite. En d'autres termes, ils rejetaient plusieurs des vérités fondamentales du Christianisme et même de toute religion monothéiste.

D'où l'inquiétude légitime de l'autorité ecclésiastique et de bien des théologiens traditionnels devant le progrès de l'aristotélisme dans les écoles. Aristote et Averroès traduits se répandaient de plus en plus. Pour écarter le danger, l'autorité ecclésiastique à Paris, en 1210, défendit, sous peine d'excommunication, d'expliquer les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle et sur la métaphysique; ce qui fut confirmé en 1215; seule l'étude de la logique aristotélicienne était permise. En 1231 le pape Grégoire IX confirmait encore cette condamnation jusqu'à ce que les livres d'Aristote aient été examinés et expurgés.

Il y avait là, dans cette philosophie naturelle et cette métaphysique aristotéliciennes, aboutissant du développement de la pensée grecque, une mine précieuse à exploiter : les fondements mêmes des sciences philosophiques méthodiquement établis. Mais quelles difficultés!

Comme le remarque le P. Mandonnet dans son ouvrage sur Siger de Brabant, on ne pouvait expurger les œuvres philosophiques d'Aristote, où tout est lié, comme on expurge une œuvre littéraire ou d'imagination, dont on supprime aisément telle ou telle partie.

Il fallait entreprendre un labeur immense, pour corriger, compléter, christianiser une œuvre philosophique aussi considérable, conçue en dehors de toute préoccupation religieuse. Il fallait tout vérifier, remonter aux sources, confronter les traductions, distinguer du véritable texte les commentaires averroïstes plus ou moins exacts, préciser le sens du philosophe et, dans ses pages souvent si concises, abrégé de ses conversations avec ses disciples, découvrir l'ordre véritable, la liaison des parties de son œuvre. Tâche écrasante, dont l'accomplissement n'était possible qu'à un théologien d'une puissante intelligence et capable de grandes choses pour la défense de la foi.

Ces difficultés, dont devait triompher Albert et après lui saint Thomas, ne sont pas moindres dans leur domaine que celles que trouvent sur leur chemin un fondateur d'ordre, ou un missionnaire chargé d'évangéliser une région nouvelle.

Il ne s'agit de rien de moins que de l'organisation vraiment scientifique de la philosophie chrétienne (1) et de la théologie. Albert et son plus illustre disciple firent cette œuvre en l'espace d'une trentaine d'années (1245-1274). Albert eut l'immense mérite de l'avoir entreprise et grandement préparée.

(1) Sur la notion de « philosophie chrétienne », qui a fait l'objet d'études variées ces derniers temps, nous nous rallions complètement au très remarquable travail de M. Jacques Maritain, lu par lui à l'Université de Louvain et publié ces derniers mois dans la *Revue Néo-Scolastique*.

*
* *

Lorsque, lisant la Somme théologique de Thomas d'Aquin, nous admirons cette architecture puissante, qui ordonne si méthodiquement les différentes parties de la doctrine révélée, dogme et morale : Dieu, les créatures qui procèdent de lui et le retour des créatures vers lui, nous devons nous dire que l'organisation de ce corps doctrinal, qui paraît bâti pour l'éternité, est due en partie à Albert. Non seulement il en a recueilli les matériaux; mais il a eu aussi l'inspiration supérieure pour commencer à les ordonner, à les animer en quelque sorte et pour y faire passer comme le souffle de Dieu.

C'est le premier essai de synthèse vraiment scientifique de la philosophie et de la théologie. Sans doute saint Augustin avait touché presque toutes les grandes questions théologiques, mais sans les unir en un corps doctrinal, selon les exigences d'une logique et d'une métaphysique scientifiquement établies. Pierre Lombard avait commencé l'organisation de ce corps doctrinal, mais il n'était, pour ainsi dire, que théologien et très peu philosophe.

L'œuvre d'Albert n'est pas définitive, mais c'est un admirable commencement. On l'a comparée à un torrent qui descend des montagnes et qui devient un grand fleuve, dont les eaux tranquilles fertilisent tout sur leur passage; le fleuve, c'est l'œuvre de Thomas d'Aquin.

*
* *

A cette vie intellectuelle si intense et si variée, menée au milieu de pareilles difficultés, Albert unit une vie intérieure des plus profondes. On peut s'en rendre compte en particulier par ses Commentaires si pleins de sève sur-

naturelle sur les Psaumes, sur Job, sur saint Luc, sur saint Jean. Le même homme qui a écrit si patiemment sur toutes les parties de la logique, de la philosophie naturelle et de la métaphysique d'Aristote, est, on le sent, tout nourri des principaux livres de l'Écriture, tout nourri aussi de saint Augustin; il en vit comme un contemplatif et comme seul un grand contemplatif peut en vivre. Il parle d'abondance de toutes les choses divines, qu'il s'agisse de la sainte Trinité, de la nativité temporelle du Sauveur, de la Passion, ou de l'Eucharistie. Partout sa piété profonde déborde et avec une spontanéité d'expression, une aisance et une fraîcheur qui, à ce degré, sont fort rares chez les meilleurs mêmes des scolastiques.

Traitant de la génération éternelle du Verbe et de la nativité temporelle du Sauveur, il dit : « Le Verbe est la fleur éternelle du Père, et c'est du Père seul qu'il est né éternellement; il est dans le temps la fleur d'une Mère vierge ; c'est d'elle seule qu'il est né parmi nous..., il s'épanouit comme une fleur, et il fait paître son troupeau parmi les lis » (édition Borgnet, t. XX, p. 37).

Il commente avec une saveur et une abondance intarissable les paroles de saint Jean relatives à l'institution de l'Eucharistie : « Après avoir aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin, *in finem dilexit eos.* »

Il excelle à nous montrer la grandeur du Sacrifice de la Croix perpétué en substance dans celui de la messe, et il dit, comme rarement on l'a fait, de quelle manière chaque jour plus intime nous devons nous y unir par une oblation personnelle au milieu des difficultés quotidiennes. Il se plaît à montrer (1) que le Sacrifice du

(1) *De Eucharistia,* dist. v, c. 3 : « De hujus sacrificii acceptabilitate » (éd. Borgnet, t. XXXVIII, p. 347).

Christ perpétué sur l'autel est le plus parfait qui se puisse concevoir, 1° parce que le prêtre ne peut pas être plus saint, saint d'une sainteté innée, substantielle, incréée ; 2° parce que la victime ne peut pas être plus digne, plus pure et plus consumée; 3° parce que le prêtre et la victime ne peuvent pas être plus unis; 4° parce que le prêtre et le peuple chrétien de toutes les nations et de tous les temps ne peuvent être eux aussi plus intimement unis, puisque Jésus est la tête du corps mystique dont nous sommes les membres.

Albert dans son traité *De Eucharistia*, dist. v, c. 3 (éd. Borgnet, t. XXXVIII, p. 347), dit à ce sujet : « Il est impossible que le sacrifice du Christ (sur la croix et sur nos autels) ne soit pas accepté... Il est offert au Père par le Fils notre Pontife. Ce qui est offert, c'est le Christ en sa nature humaine, sa chair et son sang. Il est offert pour nous tous... Et comme notre Pontife ne peut pas ne pas être accepté par son Père, ainsi l'oblation qu'il présente. Et comme l'offrant et la victime ne peuvent pas ne pas être acceptés, ainsi ceux pour qui elle est offerte, car ils sont de la même nature que la victime et que l'offrant, et le sang du Christ les a purifiés... Il ne reste donc qu'à nous offrir purifiés avec le Christ, et le Père nous acceptera. » En d'autres termes : Le Christ Jésus, en continuant de s'offrir à Dieu pendant la messe, offre tout son corps mystique, particulièrement les âmes qui souffrent surnaturellement, un peu comme il a souffert. Laissons-nous vaillamment ainsi offrir par lui, pour entrer dans les profondeurs du mystère de la Rédemption et travailler avec lui, en lui et par lui au salut des âmes, qui se meurent dans l'ignorance ou dans l'oubli de la valeur infinie du Sang rédempteur.

La vie intérieure profonde d'Albert apparaît aussi admirablement dans ce qu'il a écrit, dans le même traité,

sur la Communion et ses fruits. Il y montre en particulier comment la communion nous unit au Christ, source de toute grâce, à sa sainte âme, à son intelligence, à sa volonté, et encore aux joies et aux souffrances de son corps mystique (éd. Borgnet, t. XXXVIII, p. 442 ss.).

Cette même vie intérieure surabondante apparaît enfin dans ce qu'Albert a écrit sur la Médiation universelle de Marie, Mère de tous les hommes. Un des théologiens contemporains qui a le plus étudié cette question nous disait : « Albert au début du XIII[e] siècle était plus avancé sur la Médiation de la Vierge que ne l'étaient la plupart des théologiens actuels qui se sont mis à l'étudier il y a quelques années. » Albert était certain non seulement que Marie avait reçu la plénitude de grâce, mais que cette plénitude déborde sur nous de telle sorte que toutes les grâces que nous recevons nous viennent par elle. Et comme tout à l'heure il nous invitait à nous unir au Sacrifice de la Croix perpétué sur l'autel, il affirme très nettement que personne plus que Marie, Mère de tous les hommes, ne s'est associé au pied de la Croix au Sacrifice du Sauveur; ainsi en lui, avec lui et par lui elle nous a mérité, d'un mérite de convenance, toutes les grâces que nous recevons : « Sic est omnium justorum, quibus meretur gratiam, Domina et poenitentium et gementium propitiationis indulgentia » (éd. Borgnet, t. XX, p. 38). C'est l'enseignement devenu aujourd'hui commun chez les théologiens, et approuvé par Pie X (Encyc. *Ad diem illum*, 2 février 1904).

On voit que, par l'étude, Albert s'élevait à la contemplation des choses divines, contemplation savoureuse et rayonnante.

*
* *

Enfin il descendait de cette contemplation pour se

livrer à l'apostolat; car il trouva le moyen d'unir à une vie intellectuelle intense et variée et à une vie intérieure des plus profondes une activité apostolique très fructueuse. Il fut à la fois un intellectuel, un grand contemplatif et un homme d'action infatigable. On voit vraiment se réaliser chez lui ce que dira saint Thomas : « *La doctrine et la prédication doivent dériver de la plénitude de la contemplation.* »

C'est ainsi que saint Albert, comme provincial d'Allemagne, comme évêque de Ratisbonne, comme prédicateur de la Croisade, fit cesser les plus douloureux conflits et, sur le désir du Pape, rétablit la paix dans les milieux les plus troublés. On voit se réaliser en lui ce que dit saint Augustin : « *La béatitude des pacifiques est le fruit du don de sagesse.* » Voyant toutes choses du point de vue de Dieu, il fut un grand pacificateur, il fut aussi l'ami des pauvres, un grand miséricordieux.

*
* *

Comment s'explique en saint Albert le Grand cette union d'une vie intellectuelle si intense, d'une vie intérieure si profonde, d'une activité apostolique si rayonnante? L'union de qualités si diverses, portées chacune à ce degré, est quelque chose de tout à fait exceptionnel.

Cela s'explique certainement par une grande grâce de Dieu, par une mission spéciale, mais aussi par un effort soutenu, par une activité sans trêve, sans autre repos, pour ainsi dire, que celui de la prière et de la contemplation. Il est dit d'Albert, dans la bulle de canonisation, que, « plaçant la prière avant l'étude, il voulut devenir un saint religieux ». C'est ce que le Seigneur fit en lui et avec lui.

Il est, hélas ! assez rare qu'un grand penseur soit un grand saint. Il est encore plus rare qu'à l'origine d'un

mouvement intellectuel on trouve deux grands penseurs, qui soient en même temps deux grands saints, comme Albert et Thomas d'Aquin.

Et ici la magnanimité d'Albert apparaît sous un jour spécial. Elle est grande certes pour avoir surmonté les difficultés dont nous avons parlé, et pour avoir porté partout l'esprit de pacification que l'on sait, mais elle n'est pas moins belle dans ses rapports avec saint Thomas.

D'abord Albert devina ce que serait le jeune Thomas d'Aquin. Or, comme on l'a dit : « *Celui qui devine, c'est celui qui aime* »; celui qui pressent de grandes choses chez autrui, c'est celui qui en vit de façon désintéressée. Ensuite Albert aida son illustre disciple et le défendit toujours jusqu'après sa mort.

S'ils avaient été moins saints l'un et l'autre, quelque heurt aurait pu se produire entre eux. Bien au contraire, Albert prophétisa la gloire de son disciple et, lorsque saint Thomas meurt, son vieux maître alors loin de lui se met à sangloter en disant : « Thomas, mon fils dans le Christ, l'éclatant flambeau de la sainte Église, vient de s'en aller vers le Seigneur. » Et il se remit à pleurer. On nota le jour et l'heure, et il se trouva que c'était exactement ceux où le Docteur angélique avait quitté ce monde. Dans la suite, en entendant prononcer son nom, Albert versait d'abondantes larmes, et, malgré ses quatre-vingts ans passés, il vint de Cologne à Paris pour défendre les écrits de son disciple.

Il mit ensuite la dernière main à sa Somme Théologique; puis, comme le rapportent ses contemporains Ptolémée de Lucques et Bernard Gui, trois ans avant sa mort il perdit la mémoire, et ne s'occupa plus que de sa vie intérieure.

Il ne vécut plus, dès lors, que pour Dieu, n'écrivit et ne

dicta plus rien, cessa même toute relation avec les personnes du monde. Il se rendait chaque jour à l'église conventuelle, au tombeau qui lui était réservé, et il récitait pour lui-même les vigiles des morts. Il visitait aussi souvent les autels. Il mourut simplement, comme il avait vécu. A la fin du XV[e] siècle les parties essentielles de son corps étaient conservées et répandaient un parfum délicieux.

*
* *

Certes saint Albert le Grand, à raison même de la hauteur de sa mission, n'est pas en tout imitable. Cependant, chacun d'entre nous a sa mission, si modeste soit-elle. Et quel exemple de vie parfaite nous laisse ce religieux humble de cœur et grand d'esprit, qui a compris ce que le Seigneur demandait de lui et qui l'a réalisé avec toute sa foi, sa confiance et son zèle ! C'est là vraiment la magnanimité surnaturelle, qui tend, par le secours de Dieu, vers les grandes choses qu'il demande.

Saint Albert, comme l'indique la bulle de canonisation, laisse surtout deux grands exemples aux hommes de notre temps : 1° il a développé la culture scientifique dans son vrai sens, qui, loin de nous détourner de Dieu, nous ramène constamment à Lui; 2° il a travaillé à faire régner entre les hommes, entre les classes, entre les peuples, la paix du Christ par la justice et la charité, par la prédication de la vraie sagesse, qui rappelle à tous l'*unique nécessaire*, la fin dernière vers laquelle tous, si différents que nous soyons les uns des autres, nous devons tendre, et qui seule, au milieu de tant d'occasions de conflits, peut nous unir vraiment, profondément, dès cette vie et dans l'autre.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

L'âme de saint Albert

« Albert était si divin qu'il peut être à bon droit appelé la plus étonnante merveille de son temps. »

ULRICH DE STRASBOURG.

Ce que fut la vie intérieure d'Albert en son enfance et en son adolescence, nous ne le savons guère, parce que les renseignements nous font défaut sur cette époque de sa vie. Il ne faut pas nous en étonner : jusqu'à ce jour, les érudits n'ont même pas pu se mettre d'accord sur la date de sa naissance. Les opinions se partagent entre 1197 et 1205. Il est cependant à peu près sûr qu'Albert enfant et jeune homme n'a pas connu de vie intérieure comparable à celle de certaines âmes que Dieu a conduites de façon tout à fait particulière. Il semble même s'être alors assez peu soucié de la grâce de Dieu qui était en lui, non pas qu'il fût esclave du péché, mais parce que ses yeux s'ouvraient tout grands sur le monde extérieur, sur la nature qui l'entourait.

C'est à cette période que nous reportent sans doute plusieurs de ces histoires dont il a parsemé ses œuvres de science naturelle. Dans la demeure paternelle, le soir, alors que les chasseurs et les bûcherons de son père étaient assis autour du feu, il écoutait raconter les événements du jour. Sa vive imagination se remplissait de toutes ces images, et, après des dizaines d'années, il pouvait encore les recomposer. Ainsi l'histoire de ce cor-

beau très vieux, gris et aveugle, que les bûcherons découvrirent dans un fourré et observèrent : deux autres corbeaux, jeunes et noirs, s'approchaient en volant, ayant en leur bec du butin qu'ils réduisaient en miettes pour nourrir l'ancêtre (1).

Dès cette époque, les yeux d'Albert sont eux-mêmes attentifs aux êtres et aux choses, aux animaux surtout : un beau cheval fait son admiration; il s'amuse avec des chiens; il observe la manière énergique dont une chienne défend ses petits contre le loup (2). C'est expressément comme un fait de sa jeunesse qu'il rapporte comment il reçut de l'aide d'une perdrix, ou comment il prit part à une chasse au pigeon avec des faucons sauvages (3). N'est-ce pas alors aussi qu'il assista à ce prodigieux combat entre un aigle et un cygne? (4) Toutes ces anecdotes témoignent de l'intérêt que le jeune Albert prenait au monde extérieur.

C'est à Padoue, où il est venu faire ses études, que son regard se tourne vers le monde intérieur. Il y a fait la connaissance des Frères Prêcheurs : leur genre de vie l'attire, leur idéal répond aux désirs de son cœur. Mais — conséquence peut-être d'une vie spirituelle jusque-là négligée — il craint de ne pas être à même de les suivre. Auprès de l'oncle qui lui tenait lieu de mentor, il ne trouva guère d'encouragement : cet homme d'expérience lui conseilla d'éviter, pendant un temps assez long, tout rapport avec les Frères. Mais cela n'étouffa point ses désirs, ni ne diminua ses craintes.

Un jour qu'il visitait de nouveau l'église des Dominicains, le B^x^ Jourdain se trouvait en chaire et décrivait la

(1) *De animalibus* (éd. Stadler), 618.
(2) *Ibid.*, 572.
(3) *Ibid.*, 617 ss.
(4) *Ibid.*, 600.

vie de l'âme d'un jeune homme avec de tels traits que notre auditeur, tout surpris, se reconnut lui-même. Après le sermon, il alla trouver cet apôtre qui lisait dans les cœurs, et, dans ses paroles, puisa pour tout l'avenir la lumière et l'affermissement de sa vocation (1). Cet entretien marqua le début de sa vie intérieure, qui désormais ne devait plus cesser de s'approfondir. Mieux connaître le divin qui était en son âme, le mieux apprécier et le communiquer aux autres, c'est à cela que nous le voyons indéfectiblement occupé pendant toute sa vie religieuse.

Descendant d'une race de chevaliers, Albert était d'abord un homme de son temps, et son temps était un âge de foi. Posséder la foi, une foi ferme, une foi joyeuse, tel était donc pour lui le premier devoir d'une vraie vie intérieure. Et cela ne pouvait aller sans combats. Les objections contre la foi se dressaient à maint détour de ces écrits d'Aristote qui pénétraient alors en chrétienté par le canal des Juifs et des Arabes, et qu'Albert se donna pour tâche d'assimiler. Il lui fallut une fermeté singulière pour ne pas chanceler. Le peuple chrétien en eut si bien l'intuition que la légende fait appel, pour expliquer sa rectitude dans la foi, à un secours très spécial de la sainte Vierge. Elle nous le montre priant pour obtenir une foi solide, chaque fois qu'il se mettait à la lecture des livres dangereux, et en cela elle rejoint assurément l'histoire. En même temps, ce qu'il demandait comme don de Dieu, il cherchait à l'acquérir par une fréquente et, pourrait-on dire, continuelle méditation des vérités révélées. Si, à cette époque, la méditation méthodique n'était pas encore en usage, la prière méditée n'en était pas moins pratiquée avec zèle. Nous savons que, d'après

(1) Gérard de Frachet, *Vitae Fratrum*, 187 ss.

les anciennes constitutions de l'Ordre des Prêcheurs, un temps spécial devait être accordé deux fois par jour aux religieux afin qu'ils puissent s'adonner en silence à la prière. Chacun était libre dans la façon de prier, et les exercices décrits par le B^x^ Suso et la pieuse Ebnerin ne diffèrent guère de notre méditation moderne que par la plus grande liberté qu'ils laissaient à celui qui prie. Albert note expressément le soin qu'il faut apporter à la prière méditée, et cela avec une pénétration extraordinaire et un équilibre admirable. Son fidèle disciple, Thomas de Cantimpré (1), rapporte qu'au temps où il vivait avec son maître, celui-ci s'adonnait toujours à la contemplation lorsqu'il avait terminé un cours ou un travail scientifique, soit qu'il se mît à genoux dans le chœur de l'église, soit qu'il se promenât dans les silencieuses allées du jardin du couvent. Respectueusement, tous s'écartaient alors du maître en oraison, parce qu'ils savaient qu'à ce moment son esprit ne s'occupait pas des problèmes scolaires, mais se plongeait dans le monde des plus profonds mystères de la foi, afin de pouvoir ensuite à leur lumière juger et soi-même et toutes choses. Le témoignage de Thomas de Cantimpré n'est pas isolé. Pierre de Prusse résume ainsi la tradition : « Jour et nuit, Albert demeurait obstinément dans la méditation. Il écoutait avidement les inspirations pleines d'amour de l'Esprit-Saint, et, s'adressant lui-même en prières continuelles à la source de la vie, il y puisait cette eau de la sagesse du salut qu'il désirait avec ardeur (2). »

Quel était l'objet de ces méditations? Nous devons songer d'abord à ces « Pensées du Dimanche » qui furent par lui proposées au peuple. Ce que, dans l'intention de

(1) Thomas de Cantimpré, *Universale bonum*, 483.
(2) Pierre de Prusse, *Vita*, 173.

l'Église, tout chrétien doit emporter de l'office du dimanche comme nourriture spirituelle pour la semaine, Albert l'estimait salutaire pour sa propre vie intérieure. Nous trouvons rassemblées dans son ouvrage sur les évangiles des dimanches les pensées qui lui venaient alors; sans doute cependant ne donne-t-il là que ce qu'il jugeait pouvoir être utile à tous; le plus original, ce qui servait à sa propre édification et que nous aimerions tant lire ne s'y trouve point.

Albert s'est arrêté avec une particulière complaisance à la contemplation des doctrines mariales. La pureté de l'Immaculée, sa surabondance de grâces, la splendeur incomparable de ses vertus, sa vie à Nazareth, à Bethléem ou en Égypte, sa compassion, sa joie au jour de Pâques, sa maternité surtout et sa médiation pour nous pauvres pécheurs héritiers d'Adam, tout cela a largement occupé son esprit, fait soupirer et réjouir son cœur. A la pensée de Marie, l'homme de l'austère savoir devenait un sensible et doux troubadour qui modelait avec art ses paroles en de poétiques couplets auxquels il donnait ensuite une mélodie, mélodies et couplets qu'il réservait, hélas ! aux heures des promenades solitaires du jardin. Ni les unes ni les autres ne nous sont parvenus, et le maître se garantit par de pieuses exigences contre les disciples qui l'avaient surpris.

Un mémorial de ses méditations sur la Vierge nous a cependant été conservé, c'est le *Mariale*. Albert y trahit de façon délicieuse quelle était son attitude envers la Mère de Dieu. Nulle part le grand Albert ne se montre aussi petit, aussi vraiment humble que dans cet écrit sur Marie. En sa présence, il se sent un enfant, et comme un enfant il ne sait rien de meilleur que de se serrer contre sa mère et tout lui abandonner. Écoutons, par exemple, ces quelques lignes de l'Introduction : « Je n'ai pas ici

l'intention d'honorer la Vierge très glorieuse par des fables, ni de dire de grandes et nouvelles choses dans le style solennel des esprits illuminateurs. Ce ne serait pas la louange de la Vierge de toute gloire, mais la mienne propre, que je chercherais ainsi. Je voudrais plutôt, en des paroles toutes simples, être utile aux âmes simples et sans culture, telles que je suis moi-même. Et je serais bien heureux si, voyant combien mon indignité de vie et mon ignorance me rendent incapable de dire quelque chose qui soit digne de Notre Dame bénie, de plus sages prenaient occasion de ma tentative pour écrire à leur tour sur la Vierge et parler d'elle (1). » Ce culte tout filial de la Mère de Dieu avait pour fondement la parole du Seigneur : Voici ta Mère ! La Mère de l'Enfant-Dieu est sa mère parce qu'il participe par la grâce à la nature divine de l'Enfant-Dieu.

Le deuxième sujet sur lequel portèrent principalement les méditations d'Albert fut le divin Rédempteur demeuré présent parmi nous dans le Saint-Sacrement. Nous avons le fruit de ces considérations dans trois écrits : une explication de la sainte Messe, un traité sur le Saint-Sacrement de l'autel, et un certain nombre de sermons sur ce même sujet. Ici aussi, n'a été confié au papier que ce qui pouvait être compris de tous; le maître a gardé pour lui ce qui lui était plus personnel, ce qui nourrissait sa propre vie intérieure. Mais cette vie rayonne malgré lui. Celui-là seul qui célèbre le saint sacrifice de la messe avec une très grande piété peut donner aux autres de telles instructions. Celui-là seul pour qui le divin sacrifice est vraiment le renouvellement du sacrifice de la Croix, le pardon quotidien du Père pour les fautes et les négligences quotidiennes de l'humanité, pouvait en parler

(1) *Mariale,* Prologue; Opp. XXXVIII, 2.

comme Albert en parle dans son *Traité*. Et cependant le caractère scolaire de cet ouvrage laisse moins paraître les sentiments personnels du maître que les deux autres écrits. En ceux-ci, on constate à certains mots combien l'auteur était pénétré au plus profond de l'âme de la foi à la Présence réelle, combien il espérait devenir indéfectiblement, par la communion, membre réel du Corps du Christ, combien il attendait de cette nourriture divine une force divine lui permettant de s'élever à des pensées divines, à des propos divins, à des actions divines. Le caractère personnel de ces écrits avait déjà été remarqué des anciens auteurs. Ainsi Bernard Gui fait cette remarque : « En ce traité se montrent en pleine clarté la douceur qu'il trouvait à s'occuper de ce sujet, sa grande connaissance de l'Écriture, la pureté de sa foi, la vivacité de son espérance, la flamme de sa charité pour Dieu et le prochain (1). » Pierre de Prusse, plus tard, n'écrit pas autrement. Il nous a en outre conservé cette belle prière d'Albert au Seigneur en sa sainte Eucharistie : « Je vous salue, Seigneur du monde, Verbe du Père, Hostie vénérable, Chair vivifiante, inaltérable Divinité, Vérité faite homme. Puissions-nous vous servir, vous être incorporés, et vous être présentés un jour dans le temple de votre divine majesté ! Puissions-nous vous être réunis, être réunis à votre Corps qui est à la droite du Père, afin de participer à votre divinité, d'hériter de votre éternité, d'être unifiés dans votre sainte Incorporation, vous à qui est l'honneur et la louange dans l'éternité. Amen (2). »

Le souci persévérant et attentif de cette foi pieuse, de cette foi d'enfant, de cette foi ferme, n'entravait nullement le grand savant dans ses travaux extérieurs, il lui

(1) Bernard Gui, cité par Pierre de Prusse, *Vita*, 178.
(2) Pierre de Prusse, *Vita*, en appendice.

était un indispensable secours. Pour l'œuvre de sa vie, ce n'est pas seulement une connaissance approfondie de la sagesse grecque qui était nécessaire, il fallait encore un sens extraordinairement aiguisé des vérités de la foi, science qui ne se peut acquérir par la seule étude et qui prend plutôt son origine dans la contemplation vivante de la vérité, dans la connaissance mystique fondée sur la charité parfaite.

Ce développement mystique de la foi par les dons du Saint-Esprit représente un bienfait spécial de la grâce, que tous peuvent bien demander à Dieu, mais qu'il n'accorde en fait qu'à un petit nombre, parce que seuls un petit nombre s'y préparent de façon convenable. Albert fournit cette préparation, à savoir la vie de foi, l'esprit de foi, dont il pénétra sa pensée, ses paroles, tous ses faits et gestes. S'il ne se consacra pas uniquement, comme François d'Assise, à la contemplation des vérités de la foi, elles n'en furent pas moins pour lui la règle de sa conduite ; seulement, comme professeur, comme supérieur, comme prince de l'Église, il se trouvait dans d'autres circonstances que François. Chez ce dernier, le naturel fut pourchassé jusqu'à l'extrême limite, tandis qu'Albert pénétra aussi loin qu'il le put dans la connaissance du naturel, afin de le pénétrer de surnaturel. Et pour cette œuvre, le développement de la foi par les dons du Saint-Esprit ne lui était pas moins nécessaire qu'au Saint d'Assise.

Les dons du Saint-Esprit ne trouvent leur épanouissement normal que dans l'âme qui a parcouru les voies de la purification, qui a éclairé et purifié son âme par l'exercice des vertus morales. Les biographes d'Albert ne rapportent pas à son sujet qu'il se livra à des œuvres de pénitence semblables à celles d'un Suso, par exemple. Il a simplement fait ce que la règle de son Ordre impose à

tous, y ajoutant ce qu'exigeait spécialement son devoir de professeur, à savoir l'étude assidue qui représente une dose considérable de mortification et d'empire sur soi-même. Progresser jour par jour dans le travail intellectuel, non d'après ses désirs ou ses caprices, mais selon un plan fixé d'avance, ne pas s'interrompre à son gré, mais persévérer conformément aux indications du devoir et du programme que l'on s'est tracé; demeurer de longues heures assis à la même place aux prises avec des manuscrits difficiles à lire, et là, méditer sur les vérités les plus hautes et les plus abstraites, peser le pour et le contre, aboutir à des conclusions et les défendre, un tel labeur exige une lutte incessante contre les mauvais penchants, contre toute passion désordonnée. Cette vie de travail, jointe à tous les renoncements qu'elle suppose, Albert l'a menée avec une rigueur extrême, non seulement dans les premières années de sa vie religieuse, mais jusqu'à sa mort.

Professeur, en effet, il le fut toute sa vie. Dès l'achèvement de ses études, semble-t-il, il fut affecté à l'enseignement. Henri de Herfort rapporte qu'il « lut » deux fois les *Sentences* à Cologne, qu'il exerça successivement la charge de lecteur, dans les couvents de son Ordre, à Hildesheim, à Fribourg en Brisgau, à Ratisbonne durant deux années consécutives, à Strasbourg, enfin qu'il fut appelé à Paris (1). Il n'est pas sûr que cette énumération suive l'ordre chronologique. Peu importe d'ailleurs. Elle témoigne du moins du renom qu'il acquit : Paris était le centre du monde savant d'alors. Nommé maître en théologie, il revint à Cologne et y enseigna jusqu'à sa mort, à deux interruptions près : les trois années de son provincialat, puis les deux années de son épiscopat à Ra-

(1) Henri de Herford, *Chronicon*, 201.

tisbonne. Peu de savants ont gardé leur chaire aussi longtemps que lui. Sous ce rapport, il est unique parmi ses illustres contemporains, car pour Bonaventure, Hugues de Saint-Cher et Raymond de Pennafort, le professorat ne représente qu'une brève période de leur vie. Quant à Thomas d'Aquin, sa carrière professorale fut continue, mais il n'atteignit pas l'âge de cinquante ans.

Qu'Albert ait eu pour l'enseignement une réelle inclination, en même temps qu'un don extraordinaire, nous n'en pouvons douter. Il est au moins une circonstance où il dépendit de lui de choisir son office : c'est lorsque, évêque ayant librement résigné sa charge, il reprit sa place dans l'Ordre. Il lui eût suffi d'exprimer un simple désir pour demeurer désormais hors de l'enseignement. Mais il voulait enseigner. Cette volonté jaillissait du plus profond de son âme, de la source divine de sa vie intérieure, de sa foi et de sa charité. Le Saint prodiguait dans ses cours de l'abondance d'une science théologique toute fondée sur la foi, et c'est pour cela qu'il les aimait sans tenir compte de l'âge ou de la fatigue.

Il y apportait le souci, — que nous pouvons deviner, — de s'adapter aux esprits divers de ses disciples. Des milliers d'étudiants qui se pressèrent au pied de sa chaire, un petit nombre seulement nous sont connus : Thomas d'Aquin, Thomas de Cantimpré, Ulrich de Strasbourg, Dietrich de Freiberg, Ambroise Sansedon, et aussi, vraisemblablement, maître Eckart. Or, comme ils diffèrent les uns des autres ! Thomas de Cantimpré reste un compilateur appliqué ; Dietrich de Freiberg cherche à pénétrer les secrets de la nature; Eckart évolue sur les sommets de la spéculation mystique et n'y évite pas toujours les faux pas; Ulrich, le disciple de prédilection d'Albert, est le représentant le plus en vue du platonisme allemand; Ambroise et Thomas travaillent à la

fusion de l'aristotélisme dans le christianisme, progressant ainsi dans les voies tracées par le maître. Mais, tous, ils se rattachent à Albert avec amour et respect, parce qu'il sut les attirer, les développer chacun dans leur ligne, parce qu'il voulut être tout à tous. Cette action délicate et puissante à la fois, c'est à la charité qu'elle emprunte ses ressources, à cette charité « qui est patiente, et bonne, qui n'est pas envieuse ». Thomas d'Aquin, sous les yeux de son maître, édifia une œuvre incomparablement plus haute et plus achevée que celle d'Albert. Il la vit, et s'en réjouit : aucun mouvement de jalousie ne ternit jamais sa pensée. Et quand cet élève qui devait éclipser sa gloire l'eut précédé dans la mort, il le pleura d'une affection toute paternelle. Il fit plus : quelques propositions du Docteur Angélique ayant été condamnées par l'évêque Tempier, le vieux maître de Cologne entreprit à quatre-vingts ans le long et pénible voyage de Paris pour venir défendre la doctrine de son disciple bien-aimé, dont la réputation lui était plus chère que la sienne propre.

Mais l'activité d'Albert ne se borna pas à l'enseignement oral. Il a écrit comme peu de mortels l'ont fait avant ou après lui, et l'ampleur de son œuvre, encore aujourd'hui, nous étonne.

Pour mesurer le travail immense qu'elle suppose, on doit considérer avec quelles difficultés l'écrivain de ce temps se trouvait aux prises, du fait de la lenteur des communications, de la rareté des livres, de la mauvaise qualité des textes, et de mille autres raisons. Et cependant, Albert a écrit inlassablement, parce que la charité le poussait à le faire, et qu'il ne négligeait aucun moyen de communiquer la vérité. Dans l'introduction aux Commentaires d'Aristote il écrit avec concision cette phrase : « Notre intention est de rendre ces livres intelligibles aux

Latins (1). » Roger Bacon en a pris occasion pour accuser Albert de présomption : une telle entreprise, prétend-il, était chimérique. Pas tant que cela, puisque, de fait, Albert l'a menée à bonne fin. Quant à ses autres écrits, il les a composés la plupart du temps pour satisfaire aux désirs de ses amis ou de ses élèves, ainsi qu'il apparaît souvent dans leur introduction. Par tous ces ouvrages, Albert a servi de façon durable l'humanité; ils manifestent encore aujourd'hui, avec la richesse de son esprit, la générosité de son âme.

Comme professeur et comme écrivain, c'est à l'élite cultivée de son temps qu'Albert s'adressait ; pressé de donner, il les enrichissait à pleines mains de ses trésors. Mais cela ne lui suffisait pas, il voulut s'adresser aussi à la masse et travailler pour le peuple. Pierre de Prusse note expressément que le Saint s'adonnait à la prédication et à la direction individuelle des âmes dans toute la mesure où le lui permettait sa tâche principale. Il est à peine croyable qu'il ait pu en trouver le loisir. Mais l'affirmation du biographe est là, et elle est confirmée par l'imposant recueil de sermons qui figure parmi les œuvres d'Albert. Sighart fait de ces sermons ce bel éloge : « Il faut admirer la profonde condescendance de ce grand homme. Lui qui était habitué à parler aux plus grands savants de son temps, oublie ici en quelque sorte toute sa science et, tout rempli de charité et de bienveillance, il parle au peuple simple et sans culture dans une forme familière, comme un père parle à ses enfants. Il déclare expressément ne parler et n'écrire ici que pour les simples. C'est qu'Albert cherche uniquement en tout l'honneur de Dieu et le salut des âmes (2). » La prédica-

(1) *Physicorum l. I*, tr. 1, c. 1 ; Opp. XIII, 2.
(2) Sighart, 56.

tion était alors très négligée, et Albert écrit quelque part tristement : « Hélas! personne aujourd'hui ne veut donner au peuple [la parole de Dieu] » (1). Lui du moins a donné du meilleur de ses forces; il a donné à la foule; il a donné aux individus, car il allait au confessionnal volontiers, comme il allait au parloir lorsqu'on l'y demandait. Mainte jolie histoire nous l'atteste. La charité le poussait à se faire tout à tous.

La vie extérieure d'Albert fut voyageuse et mouvementée. Il vécut tantôt en Allemagne, tantôt en France, et tantôt en Italie. En marge de son activité professorale, il fut occupé, pour ne rappeler que les faits les plus saillants, au gouvernement de son Ordre puis du diocèse de Ratisbonne. Au contraire, sa vie intérieure est extrêmement simple. Elle brille d'or, toute divine de foi et de charité. La foi était pour lui règle de conduite, lumière et clarté ; la charité, stimulant, force et courage. Sa foi lui faisait trouver en toute bonté, noblesse et beauté naturelles, le rapport au surnaturel ; sa charité l'empêchait de rien mépriser ou négliger de ce qui pouvait servir au salut des hommes ou à la gloire de Dieu (2). Dans sa pensée tout était lumineux, dans ses paroles tout était d'or, dans son action tout était pénétré de divin, parce que, dans toutes ses pensées, paroles ou actions, quelque chose transparaissait de sa vie intérieure lumineuse, toute d'or et divine. *Divus Albertus !*

Düsseldorf.

Adapté de l'allemand
d'après H. Wilms, O. P.

(1) Commentaire de saint Luc, xvi, 21; Opp. xxiii, 442.
(2) Doms, *Der Selige Albertus Magnus*, Breslau, 1930, pp. 20 et ss.

LE CHRIST
d'après saint Albert le Grand

Le Christ est un signe de contradiction, non seulement dans le monde, mais aussi en théologie. Sa personne, sa vie, son œuvre, ont prêté aux interprétations les plus diverses, même parmi les maîtres de l'orthodoxie. Comment en serait-il autrement ? Le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, — dont on ne peut séparer le mystère de l'Eucharistie qui en est, pour ainsi dire, la suite normale et l'achèvement, — est au centre des mystères, il est au point où se croisent et se nouent le mystère de Dieu et le mystère de l'homme, où ils se rencontrent et s'embrassent pour constituer un ordre nouveau, qui est encore un nouveau mystère. Et c'est pourquoi tous les problèmes qui ont trait au Christ ne sont pas des problèmes simples, mais complexes, dont les solutions sont difficiles à explorer et peuvent être aisément faussées. Ainsi le problème de la fin de l'Incarnation est différemment résolu selon le point de vue préféré : la dignité de l'Homme-Dieu ou les exigences de l'humanité déchue. Qu'il s'agisse de l'Incarnation elle-même, on est en présence d'un mode d'union sans pareil qu'on appelle « hypostatique », où les notions de nature et de personne s'entrechoquent et ne se réconcilient qu'à grand'peine. De même pour les actions du Christ : on explique qu'en lui chaque nature agit suivant ses lois propres,

tout en usant du concours de l'autre, et l'on parle cette fois d'opérations « théandriques » pour marquer que se profile jusque dans l'agir du Christ la dualité des principes qui composent son être. Et les problèmes de psychologie posés par la constitution singulière de la personne de l'Homme-Dieu sont encore plus difficiles à résoudre que les problèmes d'ontologie. Pour expliquer la présence simultanée dans son âme de la vision béatifique et de la connaissance expérimentale, de la joie extatique et de la douleur poignante, on admet, sans le dire, une sorte de dédoublement de conscience et on déclare que le Christ était à la fois « viator » et « comprehensor », en chemin et au terme du voyage. Le cours de la vie du Christ présente des oppositions du même genre.

Ce préambule était nécessaire pour entrer, dès le début de cet exposé, dans l'esprit de la théologie de l'Incarnation telle que l'a conçue saint Albert le Grand. Ce qui domine en effet toutes les explications qu'il propose, toutes les démonstrations qu'il institue, c'est le sentiment du mystère. De la fin de l'Incarnation, selon lui, nous sommes instruits uniquement par la foi, et au delà de ce donné on ne peut alléguer que des raisons de convenance qui valent par le fait et ne vaudraient plus si le fait était autre. De l'union hypostatique il écrit à plusieurs reprises qu'elle est dans son fond mystérieuse, qu'on n'en peut rendre compte qu'en recourant à la toute-puissance divine, et que, malgré cela, on ne conçoit pas bien comment il peut y avoir union « dans l'être », et non « dans les essences ». Ailleurs il oppose à toutes les arguties des philosophes ou des beaux penseurs, aux savantes distinctions d'Aristote, la foi des simples, et ses meilleures autorités, auxquelles il se réfère en toute question épineuse, ce sont ceux qu'il appelle « les Saints », entendez la Tradition. La conception qu'Albert le Grand

s'est formée du Christ repose donc sur un acte de foi, et, ajoutons-le, elle fut nourrie et élargie par l'amour, car on trouve, même dans les pages austères de son *Commentaire sur les Sentences*, qui a fourni les matériaux de cette étude (1), bien des « raisons du cœur ». Avec cela, sa théologie est bien instruite : il a lu les Pères, saint Augustin surtout, dont d'ailleurs son livre de texte lui rappelle les meilleurs passages. Parmi ses prédécesseurs immédiats, il mentionne saint Anselme, Guillaume d'Auxerre, Abélard, Hugues de Saint-Victor : d'ordinaire il se contente de citer l'avis des « Maîtres » sans détermination.

C'est à saint Anselme, semble-t-il, qu'il est redevable de son idée de fond touchant la personne du Christ et son œuvre, et le « Cur Deus Homo » étaye son Commentaire du Lombard et en est comme la substructure. Ce traité lui offrait une synthèse bien faite pour impressionner l'esprit par sa logique et sa clarté. On y trouvait, pour la première fois, une doctrine cohérente du péché et de la satisfaction, d'où il ressortait la nécessité de l'In-

(1) Albert a traité encore de l'Incarnation et de la Rédemption dans une première Somme Théologique, composée dans le même temps que le *Commentaire sur les Sentences* (1245-50), qui fut identifiée récemment par Mgr Grabmann (Cf. R. P. Meersseman, O. P., *Introductio in omnia opera B. Alberti Magni*, p. 107). D'autre part on ne peut faire fond sur le *Compendium Theologiae Veritatis*, dont le livre IV est consacré au Christ, car il n'est pas d'Albert, mais de son École (Hugues Ripelin, ou Hugues de Strasbourg). Les Commentaires d'Albert sur les Évangiles ont été étudiés par le P. I.-M. Vosté dans *Angelicum*, avril-septembre 1932, pp. 238-335. Nous renvoyons le lecteur désireux de connaître la pensée d'Albert sur le Christ dans les Écritures à cette dissertation et notamment aux pages 265-7, qui montrent le schéma des Évangiles d'après les divisions d'Albert et leur idée directrice. On peut encore citer les Sermons du temps (ou Homélies sur l'Évangile) et surtout les Prières pour tous les dimanches de l'année (Borgnet, t. XIII) dont il est notable qu'elles s'adressent toutes au Christ. La seconde Somme Théologique, œuvre de la vieillesse d'Albert, s'arrête à la création.

carnation pour notre salut, le tout étant placé sous la lumière de la fin dernière : l'accomplissement du décret divin prédestinant les hommes à la béatitude. — Telle est aussi l'idée générale qui préside aux développements qui suivent.

Il n'est pas facile (qu'on nous croie!) de mettre de l'ordre dans le Commentaire de saint Albert le Grand sur les Sentences. Esprit plus compréhensif qu'ordonné, il travaillait en outre sur un texte qui servait de véhicule à la pensée théologique depuis un siècle et en marge duquel s'étaient accumulées les questions les plus diverses. Force est donc de lui imposer un cadre étranger, tout en respectant les principales lignes de son système. Nous procéderons donc ainsi : après nous être interrogé sur la fin de l'Incarnation, nous mettrons en lumière la personne du Rédempteur, sa constitution intime et les principes qui lui ont permis d'accomplir son œuvre; puis nous montrerons comment cette œuvre s'est effectivement accomplie; comment la Passion du Christ nous a sauvés; enfin nous indiquerons le terme auquel nous conduit cette grande action pour laquelle le Christ était né de la Vierge Marie, vers laquelle toute sa vie converge, que la Passion a opérée, que la Résurrection et l'Ascension ont consommée.

I. — Fin et nécessité de l'Incarnation

Le Verbe de Dieu s'est incarné et est mort pour nous racheter : tel est le dogme de foi dans son expression la plus simple. Et nous nous demandons aussitôt : était-il nécessaire que le Verbe s'incarnât pour nous racheter? Un mode de libération autre que l'Incarnation n'était-il pas possible? — On peut considérer les possibilités qui

s'offraient, répond Albert, — soit du côté de Dieu : Dieu étant tout-puissant, il pouvait libérer l'homme du péché de bien d'autres façons ; encore est-il que le décret de l'Incarnation une fois sanctionné par la Sagesse Divine, sa toute-puissance ne pouvait que l'exécuter, toute autre alternative était écartée; — soit du côté de l'homme, et ici, avoue Albert, je ne vois pas pour le rachat d'autre mode possible que l'Incarnation. La loi de la restitution est une loi absolue de justice : l'homme avait enlevé à Dieu son honneur en péchant, il devait le lui rendre. En même temps il avait perdu par sa faute la justice originelle et dégradé la nature, il devait réparer ce dommage. Or ni du point de vue de l'offense infinie, ni du point de vue du dommage — universel et virtuellement infini —, l'homme ne pouvait satisfaire pour son péché. Dieu seul avait ce pouvoir, mais, étant l'offensé, il ne devait pas satisfaire. Que Dieu s'incarnât, et il réunissait en lui le *pouvoir* et le *devoir*. Comme Dieu, il pouvait offrir une satisfaction adéquate pour le péché et ses suites; comme homme, il contractait l'obligation de le faire. Ainsi l'Incarnation paraît comme inévitable aux yeux d'Albert, si l'on se place au point de vue de l'homme tout ensemble obligé et incapable de satisfaire pour le péché.

Si l'on combine maintenant les deux points de vue, celui de Dieu et celui de l'homme, il faut dire que si d'autres modes de rachat étaient possibles, il n'en était pas de plus convenable que l'Incarnation. Dieu, en effet, pouvait fort bien se contenter d'une certaine satisfaction : il eût alors agi comme le juge qui se propose l'amendement du coupable plus que la réparation adéquate du dommage. La justice de Dieu tempérée par la miséricorde n'est-elle pas d'une condescendance inouïe pour notre faiblesse? Mais du côté de l'homme on se heurte

à un obstacle. — L'homme aurait honte de se trouver dans la situation de quelqu'un qui a pris et n'a pas rendu; sa conscience serait contre lui un perpétuel témoin à charge. Et sans doute Dieu pourrait bien effacer aussi la honte, mais il resterait toujours une vérité contre laquelle Dieu lui-même ne pourrait rien, savoir que l'homme a enlevé et n'a point restitué. Il est donc préférable que la réparation soit intégrale, que Dieu ne se contente pas de la bonne volonté de l'homme, mais qu'il réclame son dû, quitte à le payer de ses propres deniers. L'homme en effet étant insolvable et ne pouvant décemment être pressuré outre mesure, Dieu se voyait contraint de faire l'appoint : on se trouve donc ramené à l'Incarnation, qui dès lors apparaît inévitable. Seule une solution extrême pouvait donner satisfaction à deux attributs divins qui se rejoignent à l'infini : la justice et la miséricorde.

Mais d'autres convenances renforcent le motif principal. L'Incarnation nous excite à l'amour de la justice plus qu'à l'ambition du pouvoir, nous donne un exemple insigne d'humilité, nous propose une doctrine de foi et des préceptes de morale, nous induit à fonder notre foi plus sur les miracles que sur les démonstrations... Au total, si l'Incarnation n'était pas absolument nécessaire, — ce qui répugne à la toute-puissance de Dieu —, elle était vraiment très convenable et de toutes manières. Cette convenance est si grande qu'elle confine à la nécessité; en tous cas, on ne saurait considérer l'Incarnation comme simplement utile. Albert préfère dire qu'elle était nécessaire plutôt qu'utile, tout en laissant une certaine marge à la nécessité.

Mais si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné ? Bien des raisons nous portent à l'affirmer. Albert évoque successivement les attributs divins : puissance,

sagesse et bonté. Tous à l'envi, isolés ou combinés, ils viennent témoigner en faveur de l'Incarnation qui leur est une occasion unique de se manifester avec plus d'éclat, de se donner avec plus de profusion, et d'achever la création avec plus de perfection. Mais notre auteur s'arrête là : raisons de convenance, dit-il, mais non pas nécessité. S'il y avait nécessité, point ne serait besoin de faire appel au bon plaisir divin, nos actions de grâces deviendraient superflues, et surtout l'Incarnation serait affaire de raison et non pas de foi. Cependant Albert pour sa part incline à penser que le Fils de Dieu se serait fait homme même sans le péché, et il donne cette opinion comme plus conforme à l'esprit du dogme : « Credo hoc quod dixi magis concordare pietati fidei. » Pourquoi ? A cause de l'amour de Dieu qui est la dominante des harmonies de ce mystère et qui, en toute hypothèse, eût dû se manifester. N'eût-il pas accompli le grand œuvre du relèvement de l'homme, il se serait ingénié à accroître son bonheur en lui procurant toutes sortes de délices. Et « l'homme eût été ravi de contempler devenu son frère dans la chair celui qu'il a pour maître de l'univers (1) ». Au lieu de cela, nous voyons le Christ peiner, souffrir et mourir pour nous, et c'est la véritable image du Verbe Incarné, qu'il nous faut maintenant considérer de plus près.

II. — La Personne du Rédempteur

1. — *L'union hypostatique*

La formule ordinaire de l'union hypostatique est : une personne en deux natures. Tous pourtant ne l'admet-

(1) Dist. xx, a. 4, ad 4^m.

taient pas au temps d'Albert. Certains lui en substituaient une autre : une personne, soit, mais deux suppôts, ou individus. Or pour Albert, parler ainsi du Christ c'est attenter au principe même de la Rédemption, qui est toute la raison de l'Incarnation, qui régit donc la constitution de la personne du Christ : « Le Rédempteur, écrit-il nerveusement, *peut* et *doit* : il faut donc qu'il ait à la fois la nature selon laquelle il *doit* remplir son office, et c'est la nature humaine, et la nature selon laquelle il *est capable* de le faire, et c'est la divine. Telle est la composition qu'il faut admettre dans le Christ (1). » Et pour marquer jusque dans les termes la force du principe de la Rédemption, il appelle cette composition « exégétive ». A ses adversaires il reprocherait volontiers de diviser le Rédempteur, comme jadis on accusait Nestorius et ses partisans de « diviser le Christ ».

On voit quelle emprise l'idée de rédemption exerce sur l'esprit d'Albert : il lui demande de certifier que le Christ, indivisiblement un, est bien réellement composé de deux natures, divine et humaine. Plus encore, qu'aucune unité créée n'est comparable à l'unité de ces natures. Dans tout être composé, en effet, l'unité vient de la fin. C'est elle qui impose sa loi aux éléments disparates, et plus elle est élevée, plus elle est puissante pour les rassembler et les faire converger vers elle. Ainsi, à ne considérer que la fin de l'Incarnation, la fin sublime par excellence, on dira déjà que la personne du Christ est plus une que toute autre, ne le cédant en cela qu'à la simplicité de l'essence divine.

Mais il faut dépasser ce point de vue. Il y a dans la personne même du Christ un principe d'ordre qui préside à la conjonction des natures : ce principe, c'est le

(1) Dist. VI, a. 3.

Verbe. Le Verbe seul a assumé la nature humaine. Fils de Dieu selon la génération éternelle, on dirait qu'il était prédestiné à devenir Fils de l'Homme en naissant dans la chair, — s'il n'était celui qui préordonne toutes choses et en qui nous-mêmes avons été prédestinés à devenir fils de Dieu en renaissant à la grâce.

Or il est advenu ceci de singulier : la nature humaine d'ordinaire a sa personnalité propre; ainsi en chacun d'entre nous. Mais dans le Christ, du fait qu'elle était assumée en la Personne du Verbe, sa personnalité lui a été ravie. Aucun pourtant des éléments qui intègrent la nature humaine, aucune des particularités qui caractérisent l'individu, ne lui manquent. Et cependant elle n'est pas une personne distincte du Verbe, ni un individu, comme certains le prétendaient. La personnalité du Verbe a supplanté en elle sa propre personnalité. Elle ne fut pas plutôt conçue dans le sein de la Vierge Marie qu'elle fut assumée, c'est-à-dire enlevée à elle-même et attirée au Verbe, et elle ne fut pas plutôt attirée à lui qu'elle fut embrassée par lui : conception, animation, assomption, union, tout cela en effet s'est accompli en un instant à la parole de l'Ange, au jour de l'Annonciation.

Dès lors, il est bien légitime de parler d'union hypostatique, hypostase étant synonyme de personne. La nature humaine privée de sa personnalité propre a reçu en échange communication de celle du Verbe, elle a été admise à la société de la nature divine dans cette Personne. Car aussi vrai que le Verbe subsistait de toute éternité dans la nature divine, il subsiste maintenant dans la nature humaine, et les deux natures, bien que substantiellement distinctes, se communiquent leurs propriétés. Ainsi dans le Christ l'homme fait des miracles et Dieu meurt.

Voilà ramassée en quelques traits la conception qu'Al-

bert se fait de l'union hypostatique. Pierre Lombard lui proposait une option entre trois « opinions » qui dénombraient différemment les natures et les substances dans le Christ et les réunissaient suivant des modes divers : d'emblée il a choisi la seconde, qui bientôt devait s'identifier avec le dogme catholique lui-même, et pour cette raison qu'elle seule lui paraissait fournir une base à une théologie de la Rédemption. Puis, passant outre, il a reposé le problème de l'union hypostatique dans ses termes véritables (union dans l'hypostase ou la personne), et, reprenant les analyses des Philosophes anciens sur la nature et la Personne, il en a donné une solution assez précise. En même temps il demeurait fidèle à la tradition latine pour qui Incarnation est synonyme d'assomption de la nature humaine par le Verbe.

2. — *Les perfections du Christ et ses infirmités*

Le Verbe s'est incarné et il est entré dans notre race. Par la Vierge Marie, le Christ se rattache à Adam et communie avec tous ceux qui sont nés d'Adam. Le caractère miraculeux de sa naissance n'exclut pas cette descendance d'Adam et cette conformité avec tous les membres du genre humain. Cependant, si le Christ est en solidarité avec toute l'espèce humaine sous le rapport de la nature, il n'a rien de commun avec elle pour la faute, car la matière qui a servi à former son corps a été purifiée avant d'être assumée. Cela va de soi : on ne saurait trouver aucune impureté dans la chair du Fils de Dieu, de même qu'il n'y avait dans son âme, à raison de l'union hypostatique, je ne dis pas aucun péché, mais même aucun pouvoir de pécher, Albert lui applique le mot du livre de la Sagesse : « Il n'a rien trouvé d'impur en elle. »

Ces dispositions providentielles qui ont présidé à la

conception du Christ répondaient à la fin de l'Incarnation : la satisfaction pour le péché, et principalement le péché originel. Albert l'a très clairement exprimé : « Tous les hommes se trouvaient pécheurs parce qu'ils descendaient tous du seul Adam; de même, et pour cette raison, ils pouvaient satisfaire par l'entremise d'un seul pris du sein de leur race (1). » Et ce principe est complété par cet autre : « Celui qui satisfait pour le péché ne saurait être lui-même pécheur (2). » Le Christ, assumant la nature et laissant la faute, s'avérait dès l'origine notre Rédempteur.

Il y a plus : la satisfaction a un caractère pénal : c'est même là son aspect le plus apparent. Elle requiert aussi la grâce dans l'âme de celui qui satisfait : la satisfaction, pour être agréable à Dieu, doit provenir d'une personne agréée, sanctifiée. D'où s'établit naturellement un partage entre les perfections et les déficiences assumées par le Christ et toujours sous l'impulsion de la même idée directrice.

Perfections d'abord. La grâce du Christ (3), tout en restant essentiellement gratuite, peut être dite naturelle, parce qu'elle découle en son âme de la nature divine qui est l'une de ses deux natures. De même cette grâce est en quelque manière infinie, non pas précisément à raison de sa plénitude intrinsèque, mais parce qu'elle est le principe d'opérations qui émanent d'une personne infinie. Cependant, même à la considérer en elle-même, la grâce du Christ est d'une plénitude telle qu'on n'y peut ajouter. La conclusion d'Albert est absolue : la grâce du Christ est la plus grande possible : elle atteint

(1) III Sent., Dist. II, a. 2, o. 4.
(2) Ibid., Dist XII, a. 2, o. 3, et a. 5.
(3) Sur la grâce du Christ (grâce sanctifiante), III Sent., Dist. IV, a. 9-10; Dist. X, a. 8; Dist. XII, a. 8; Dist. XIII, a. 1, a. 6-7.

en effet à toute la mesure dont est susceptible l'espèce humaine. Pour dépasser cette mesure, il faudrait imaginer une créature d'une capacité supérieure à celle de la nature humaine. Or cela ne paraît pas possible, car l'homme est immédiatement « capable de Dieu ». Enfin le Christ est entré en possession de cette plénitude dès sa conception, bien qu'elle n'ait commencé à se diffuser qu'à partir de son baptême.

Sous cette plénitude de grâce est comprise une plénitude de science. Le Verbe en effet est la source de toute connaissance, il est la « species » par laquelle les Bienheureux voient Dieu; son union personnelle à la nature humaine dans le Christ assurait à celui-ci la vision béatifique parfaite, et sous un mode privilégié, exceptionnel. C'est pourquoi la première science qu'Albert reconnaît au Christ il l'appelle la science d'union, entendez : causée par l'union (1). De plus, comme le Christ a assumé la nature humaine dans l'état d'innocence, il faut lui attribuer la science infuse de toutes les choses naturelles qu'Adam possédait avant la chute. Enfin on ne peut lui refuser la connaissance expérimentale, qui est la science humaine par excellence, non que le Christ tirât sa connaissance de l'expérience comme nous faisons, mais il réfléchissait sur les données qui étaient présentées à ses sens et à son imagination, repassant pour ainsi dire ses connaissances au contact des choses. Chez lui, il n'y avait place, semble-t-il, pour aucun progrès proprement dit, soit en grâce, soit en science.

Cette plénitude de science s'étendait à tous les objets de connaissance; son infériorité par rapport à la science de Dieu résidait seulement dans le mode de connaître. Albert résume ainsi les deux aspects de la science du

(1) Dist. II, a. 7; Dist. XV, a. 10, ad 2^m; Dist. XVI, a. 5.

Christ (extension et compréhension) : « Le Christ, en qui l'homme ne fait qu'un avec la divinité, atteint à la similitude avec Dieu quant au nombre des objets de science, et par là il nous dépasse; mais il demeure inférieur à Dieu quant au mode de compréhension (1). » L'âme du Christ en effet ne « comprend » pas l'essence divine, qui est infinie. Mais en cette divine essence elle connaît des objets en nombre virtuellement infini, et même l'infinité des possibles. Albert, qui refuse de distinguer en Dieu science de simple intelligence et science de vision, n'a pas perçu l'inconséquence de cette doctrine : il s'est laissé guider par son intuition, qui lui faisait situer la science du Christ comme à égale distance entre la science de Dieu et la nôtre. Ainsi l'harmonie qui règne dans la personne de l'Homme-Dieu se retrouvait dans le concert de ses sciences.

Imperfections maintenant. La première remarque qui s'impose est que les déficiences du Christ ne se placent pas sur le même plan que ses perfections. Toute perfection était due au Christ à raison de l'union hypostatique; au contraire, de droit, aucune déficience ne devait se trouver en lui, ayant pris la nature dans son état de parfaite intégrité originelle. En d'autres termes, les infirmités qui chez nous ont un caractère pénal ne l'ont pas chez le Christ. Et s'il les a assumées, c'est afin de satisfaire à la justice de Dieu pour toute l'humanité pécheresse.

C'est ici que les exigences de la fin de l'Incarnation se font le plus impérieusement sentir. Et d'abord première exigence : le Christ s'est montré à nous dans une chair passible, c'est-à-dire dans la vérité de la nature qui *doit* satisfaire, et par là il nous a préparés à recevoir la ré-

(1) Dist. XIV, a. 1, ad 3^m.

demption : il ne suffisait pas en effet qu'il apparût vraiment homme; il devait montrer en lui la nature humaine dans l'état où elle *doit* satisfaire, son union à la divinité la rendant par ailleurs *capable* de le faire. Ensuite ces déficiences étaient postulées par l'œuvre même de la Rédemption qui devait s'opérer par la souffrance. Encore : la fin de la Rédemption, qui est la résurrection des corps, nous devient un objet d'espérance plus facile quand nous considérons que le Christ est parvenu à la gloire non par la force, mais par la faiblesse.

La nature humaine, d'ailleurs, quand rien ne la contient, est sujette à certaines misères et même à la corruption : le Christ, en assumant ces déficiences, laissait en lui, peut-on dire, la nature humaine suivre son cours normal. C'est pourquoi à la question : le Christ a-t-il souffert volontairement? Albert donne une double réponse. Il n'était pas nécessaire que le Verbe se fît passible et mortel, mais une fois devenu tel, il était nécessaire qu'il souffrît et mourût. Nul n'est forcé de s'approcher du feu, mais qui s'en approche est nécessairement brûlé. Que conclure, sinon que le Christ, ayant pris la nature humaine dans cet état de passibilité, était né pour souffrir? qu'il portait déjà par anticipation dans son être la marque, ou du moins, le gage des souffrances à venir?

Le Christ n'a pas pris toutes nos infirmités : cela n'était pas nécessaire. Cela même n'était pas convenable. Il n'avait pas d'abord à se charger des infirmités qui sont en chacun le résultat de péchés personnels : il lui répugnait ensuite d'être sujet à l'ignorance, à la concupiscence, au combat de la chair contre l'esprit, etc.

Albert fait le partage entre les déficiences assumées ou non par le Christ à l'aide du principe de saint Jean Damascène : « Tout ce que Dieu avait inséré dans notre nature, le Christ l'a assumé. » Or, dit-il, Dieu avait mis

dans notre nature, avec les perfections de l'état d'innocence, les principes naturels de son être. La faute, au contraire, et toutes ses conséquences sont uniquement de la main de l'homme. Partant le Christ a assumé les déficiences naturelles du corps — mortalité, passibilité, faim et soif — et de l'âme — passions, tristesse, joie, douleur sensible —; au contraire, il n'a pas assumé les déficiences consécutives au péché — ignorance, malice, concupiscence... —, non plus que les déficiences personnelles qui n'appartiennent pas nécessairement à la nature mais tiennent à tel individu, à son hérédité — maladies, tares...

En définitive, la coexistence des perfections divines et des infirmités naturelles dans le Christ ne répugne en rien à la raison, puisque ces défauts ne s'opposent pas formellement à ses perfections et n'ont pas un caractère peccamineux. Sans doute la figure d'un Christ absolument parfait dès l'origine a de quoi enchanter l'imagination, mais elle ne correspond pas à la réalité ; le Verbe s'est incarné dans un but défini, pour accomplir l'œuvre de notre salut. Or comme à l'œuvre on connaît l'ouvrier, ainsi l'œuvre de la Rédemption nous donne la raison de ce contraste apparent entre la nature divine du Christ et sa nature humaine, entre ses perfections et ses infirmités. Toute dualité s'évanouira d'ailleurs dès que nous verrons le Christ en action, opérant notre salut.

III. — Comment le Christ nous a sauvés

Il nous faut maintenant élargir notre horizon pour évoquer l'œuvre même du salut : nous grouperons les idées principales d'Albert le Grand sur ce mystère autour de cinq chefs principaux : la satisfaction, le mérite, la

rédemption, la médiation et enfin le sacrifice du Calvaire.

1. — *Satisfaction* (1)

Albert a décrit incidemment la satisfaction dans sa réponse à la question : L'homme peut-il satisfaire pour son péché ?

L'homme, remarque-t-il, n'a pas payé intégralement la dette du péché quand il a réparé le dommage. Quand un voleur a restitué le bien d'autrui, il doit encore payer de sa personne pour avoir violé la justice. Cette peine serait capitale si le crime était plus grave. Avec le péché, qui offense l'infinie majesté de Dieu, même si l'homme pouvait réparer le désordre causé par sa faute, il resterait encore une peine incommensurable à expier.

Plus précisément il y a dans le péché quatre choses : la faute, la tache, la peine éternelle et la peine temporelle. Les trois premières réalités sont liées, de sorte qu'on ne peut satisfaire pour la peine sans que la faute soit remise. La Passion du Christ abolit la faute par la satisfaction pénale, et son efficacité s'avère dans le don de la grâce qui, infusée dans notre âme, agit directement contre le mal, efface la faute et la tache.

A ce principe il faut apporter une atténuation : la peine due pour le péché mortel est, nous l'avons dit, infinie et incommensurable : infinie par sa durée, incommensurable aux forces humaines par son acuité. Or par une sorte de réincidence, le pardon de la faute a entraîné la diminution de la peine : Dieu dans sa clémence, en remettant la faute, a enlevé à la peine son caractère odieux et insupportable : il restait cependant une notable part de peine

(1) III Sent., Dist. XVIII, a. 13-14 ; Dist. XIX, a. 2, 6-7 ; Dist. XX, a. 1-2, 6-7.

à l'expiation de laquelle l'homme ne pouvait suffire. De cette peine la Passion du Christ nous délivre. Seule une peine minime nous est laissée, et, comme elle nous serait encore trop lourde, elle est presque totalement enlevée par cette même Passion opérant dans le sacrement de pénitence. Finalement il ne reste plus à notre charge qu'une peine facultative à apprécier selon les possibilités de chacun, la qualité et la gravité du délit. A côté de la satisfaction du Christ, il y a donc place pour une satisfaction de l'homme. Cependant, comme elle est bien peu de chose comparée à celle du Sauveur, on peut dire simplement que la Passion a détruit tout le mal du péché.

Cette argumentation est fondée sur un fait : les souffrances endurées par le Christ. « A mon avis, écrit Albert, aucune peine corporelle ne soutient la comparaison avec l'atrocité de la Passion du Christ, et par peine corporelle, j'entends une peine frappant le corps, et dans l'ordre de la nature (1). » Il est manifeste qu'Albert réserve les peines infernales, qui sont d'un autre ordre.

Comment expliquer, humainement, que le Christ ait tant souffert? « Sa bonté et l'innocence de sa vie lui rendaient la mort plus pénible qu'à tout autre. » Le coupable pâtissant pour ses péchés n'est pas aussi affligé que l'innocent : accablé de remords, il trouve la vie odieuse et il la méprise. L'innocent, au contraire, ne peut qu'aimer la vie, rien ne le porte à la mépriser. En outre la complexion délicate, la sensibilité exquise du corps du Christ aggravaient sa douleur, et d'autant plus que les parties de son corps les plus sensibles, ses mains et ses pieds, furent le plus éprouvées. A ces raisons s'en ajoute une autre qui met le comble à la mesure : il n'y avait dans le Christ, à la fois « viator » et

(1) Dist. XVI, a. 3.

« comprehensor », aucune diversion possible à la souffrance sensible. Il était à la fois tout entier à la joie et tout entier à la souffrance, sans aucun mélange de l'une et de l'autre. C'était donc la souffrance à l'état pur. Le Christ, au dire d'Albert, a apporté une telle contribution de souffrances et de peines dans l'œuvre de notre salut, qu'il a acquitté notre dette pénale. Il a réparé non seulement le dommage, l'infraction à l'ordre causée par la jouissance illégitime du péché, mais il a encore satisfait entièrement à l'offense faite à l'infinie Majesté.

Albert insiste sur l'aspect juridique de la Rédemption, sur l'élément pénal de la satisfaction. Mais il a garde d'oublier les sentiments du Sauveur qui *volontairement* endure cette peine. Il ne veut pas séparer des éléments qui s'appellent. Le Christ n'a tant souffert que par amour : sa charité lui faisait embrasser la cause du genre humain! Il n'est mort que par amour : il savait tous les biens qui nous viendraient de sa Résurrection! Ainsi la charité, nous dit Albert, tempérait en Jésus l'appréciation de la douleur, si elle n'en diminuait pas la poignante intensité. Sa souffrance même devenait motif de joie, quand il voyait l'heureuse fin où tendait son amour immolé et que nous assurait sa Passion. Ne pouvant altérer sa souffrance, le Christ en faisait sa joie; ainsi se résolvait, par l'effet de la charité, l'apparente antinomie qui partageait son âme entre la tristesse et la béatitude.

La Passion se prête admirablement à ces considérations. Nous avons dit que le Christ, ayant assumé une chair passible, devait mourir, mais de nécessité purement naturelle. De plus, le Christ gardait un parfait contrôle sur son corps : il pouvait, s'il l'eût voulu, réprimer la souffrance et l'empêcher de le mordre. Quand nous voyons le Christ s'exposer à ses persécuteurs, subir des tortures atroces et mourir de mort violente, c'est donc

qu'un nouvel élément est ici intervenu, sans lequel la Passion serait incompréhensible et la satisfaction incomplète : c'est la charité, la spontanéité de la volonté qui va au devant des exigences divines. Albert l'a énoncé en termes formels : « Le Père, écrit-il, n'a pas eu soif du sang de son Fils, il ne s'est pas montré cruel envers lui. Mais comme il ne pouvait renoncer à sa justice et que d'autre part il était vaincu par sa miséricorde envers le genre humain, voyant son Fils *qui s'offrait volontairement pour satisfaire*, il l'a donné à l'homme *pour qu'il satisfît à sa place* (1). »

2. — *Mérite* (2)

Quand on parle du mérite du Christ, il faut se garder d'une équivoque. Le mérite constitue un droit à la récompense. Or toute récompense, tout bien est dû à l'Homme-Dieu, dès le principe. Si donc il y a encore place en lui pour quelque mérite, ce n'est qu'à titre secondaire, pour renforcer un droit qu'il possède déjà. « Le Christ est la richesse même, écrit Albert, il possède tout et il peut tout. Cependant il ne possède pas tout sous tous les rapports, il n'a pas tous les titres à posséder toutes choses. C'est pourquoi le Père a voulu faire dépendre certains biens de son mérite, afin de faire éclater davantage sa gloire le jour où il apparaîtrait doté, non de plus de biens, mais de plus de titres à la juste possession des mêmes biens (3). » N'est-il pas plus parfait de mériter que de recevoir gratuitement? Sachant que le Christ réunissait toutes les conditions du mérite, qu'il était libre et en marche vers un avenir glorieux, il

(1) Dist. XVIII, a. 14, ad 1.
(2) Dist. XVIII.
(3) Ibid., a. 1, ad 1^m.

convient de lui attribuer cette perfection de surcroît : le mérite personnel, acquis par sa souffrance.

Touchant l'extension de ce mérite, Albert adopte la solution commune, qui le restreint à certains biens accidentels; mais pour sa part il ne voit pas d'inconvénient à l'étendre même aux biens de l'âme inhérents à l'union hypostatique. Il raisonne par analogie : au serviteur fidèle on accordera une récompense, quitte à la lui faire mériter ensuite par son travail. Ainsi le Christ aurait été mis en possession de la béatitude dès sa conception, mais sous cette réserve qu'il la mériterait ensuite par ses vertus.

Quoi qu'il en soit, le mérite du Christ nous concerne plus encore qu'il ne le touche lui-même. Et de ce côté on ne peut lui assigner de limites. Tout le bien qui se fait dans le monde s'accomplit sous l'impulsion du Christ, par son mérite, et les élus lui seront redevables de leur gloire. En un mot, la somme globale des biens du Corps Mystique est le prix des actions et plus encore de la Passion du Sauveur.

Toute action du Christ, enseigne Albert, à compter non du premier instant de sa conception, mais de l'instant d'après (1), était méritoire et d'un mérite infini. « Que le Christ mangeât ou dormît, on pouvait dire que c'était un Dieu qui agissait de la sorte, et qu'il agissait pour nous, car pour lui il n'était pas soumis aux nécessités de la nature (2). »

L'union hypostatique fonde l'infinité du mérite du Christ : elle confère à la grâce, principe immédiat de ses opérations, une vertu, une efficacité méritoire infinie. Encore n'est-ce pas assez dire : la grâce et la charité

(1) Dist. XVIII, a. 6. Cf. au contraire saint Thomas, III^a P., q. 34, a. 3.
(2) Dist. XVII, a. 5, ad 4.

à leur tour enflamment toute l'affectivité du Sauveur et communiquent à ses vertus leur valeur méritoire : finalement ce sont celles-ci qui assurent le droit à la récompense, et à une récompense proportionnée à leur œuvre. A l'humilité correspond l'exaltation ; à l'obéissance, la liberté; à la foi, la vision; à l'espérance, la compréhension. C'est donc parce qu'elle fut l'acte suprême d'une vertu parfaite et déjà par elle-même éminente, que la mort du Christ fut très spécialement méritoire. En bref, le mérite du Christ consiste essentiellement en cet acte suprême d'amour : donner sa vie pour ses amis.

Qu'est-ce à dire? Les circonstances particulièrement douloureuses de la Passion font-elles son mérite? Est-ce l'appareil extérieur du supplice et son accompagnement infâme? Non. Le mérite est avant tout affaire d'âme. Pour aller au centre du mérite du Christ, il faut pénétrer dans le Cœur de Jésus, assister là en esprit aux répercussions intimes des tortures extérieures. On perçoit alors que tout ce qui est action de la part de Judas, des Juifs et des bourreaux, devient « passion », et passion volontairement et amoureusement acceptée : non pour elle-même, elle est horrible, mais pour la fin où elle conduit : « L'action déplut, la passion fut agréable (1) : *Actio displicuit, passio grata fuit* », énonce Albert, récitant un pieux centon ; et il démêle avec dextérité les implications dont la passion est faite. Du côté des ennemis du Christ, ce n'était que haine et malfaisance ; du côté du Christ, humilité et douceur. Il a supporté ses souffrances avec égalité d'âme; c'est pourquoi il fut véritablement fort et au delà de toute expression.

Cette force d'âme, à base d'humilité, fut comme un

(1) Dist. XVIII, a. 3, et Dist. XX, a. 11, 13.

immense appel à cette destinée glorieuse qui était suspendue au-dessus du Christ, et qui lui échut après sa mort : c'est ce qu'indique le texte classique de la Ire épître aux Philippiens (II, 7-11) (1), autour duquel Albert a groupé les fruits ou effets des mérites du Christ.

On peut considérer successivement dans le Christ la personne, les natures, l'œuvre de la Rédemption, et ses effets. Or à la Personne tout est dû d'avance : cependant, pour s'être humiliée dans la nature humaine en prenant la forme d'un esclave, elle mérite par contraste d'être exaltée. Le nom au dessus de tout nom lui est dû à raison de la nature divine : ce nom, le Père le lui a donné en l'engendrant, mais qu'il soit nommé, connu et honoré de ce nom, il le doit au mérite de sa Passion. L'œuvre de la Rédemption opérée par une mise en accusation, au milieu des blasphèmes et des moqueries, a valu à son auteur la louange universelle : « *Que toute langue confesse, à la gloire de Dieu le Père, que Jésus-Christ est Seigneur.* » « Enfin le fruit de la Rédemption, — la libération de tous les élus de la terre ou des limbes et la restauration de la cité céleste —, exige en retour qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au Ciel, sur la terre et dans les Enfers : au Ciel, parce qu'il a réparé les brèches faites par le péché des anges ; sur la terre, parce qu'il nous a rachetés du péché originel ; aux Enfers, parce qu'il en a retiré ceux qui y séjournaient (2). » Sous ces trois chefs sont évoquées les phases du mystère qui se sont déroulées après la mort du Christ : la descente aux Enfers, la résurrection et l'ascension.

(1) « Il s'est anéanti lui-même... C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé... »

(2) Cf. Dist. XVIII, a. 10, q. et a. 9 sol.

3. — *Sacrifice*

L'idée de sacrifice occupe le centre de la synthèse d'Albert le Grand. Elle réunit en un seul donné les notions de satisfaction et de mérite qui, complétées l'une par l'autre, nous donnent du mystère la notion la plus compréhensive.

A la question que nous posions au début : Comment la Passion et la mort du Christ nous ont-elles sauvés? Albert répond : *Per modum oblationis sacrificii meritorii, vel salutaris* (1), c'est-à-dire : par l'offrande d'un sacrifice qui, à la fois, a raison de satisfaction par l'immolation et de mérite par l'oblation.

De ce sacrifice, le Christ est le prêtre et la victime. Bien plus, la victime de ce sacrifice et ceux qui en bénéficient ne font qu'un : c'est en agréant l'immolation de son Fils que le Père s'est réconcilié le genre humain, uni désormais au Christ comme les membres à la tête. « Le Père a livré son Fils à la mort, écrit Albert, comme le don *dans lequel* l'homme doit obtenir la réconciliation, et le Christ de son propre chef s'est livré lui-même à la mort » dans ce but. En d'autres termes, « Dieu le Père a remis son Fils entre les mains de l'homme pour être le prix que l'homme offrirait pour lui-même, et le Fils de son côté s'est livré à son Père satisfaisant pour l'homme par sa mort ».

Enfin, comme le Christ est Dieu, on ne peut non plus séparer la victime de celui à qui elle est offerte. D'où un ralliement de toutes les notions, de tous les intérêts et de toutes les personnes intéressées autour du sacrifice du Calvaire.

« Dans tout sacrifice, on distingue celui à qui s'adresse

(1) Dist. XIX, a. 1, ad 5; a. 2, o. 2.

« l'offrande, le pontife ou le prêtre de qui elle procède, « l'offrande elle-même et ceux pour qui elle est faite. Or « la Sagesse divine a ainsi disposé les choses que le sacri- « fice dont il s'agit ici ne peut pas ne pas être agréable. « En effet, il est offert au Père, et il est offert par le Fils, « notre Pontife. Ce qui est offert, c'est encore le Christ « dans la nature humaine avec sa chair et son sang. « Enfin il est offert pour tous. — Or la Sagesse divine a « uni l'oblation à l'offrant, puisqu'ils sont un dans l'être « personnel. Elle a uni l'offrant avec celui auquel s'a- « dresse l'offrande, puisque le Père et le Fils ne font « qu'un seul Dieu. Elle a uni l'oblation avec ceux pour « qui elle est offerte, puisque le Christ et les hommes « ont même nature. — Et de même que Dieu le Père ne « peut pas ne pas être agréable à soi-même, ainsi le Pon- « tife étant un avec le Père ne peut pas ne pas être agréé. « Et de même que le Pontife ne peut pas ne pas être « agréé, ainsi ce qui ne fait qu'un avec le Pontife. Voilà « comment l'oblation (ou la victime) est agréable. Et « pour cette même raison ceux pour qui elle est offerte « sont à leur tour agréés, puisqu'ils communient dans « la nature avec l'offrant et l'offrande elle-même (1), « puisque enfin le Sang du Christ nous a purifiés de la « tache qui nous empêchait d'être agréables à Dieu... »

4. — *Rédemption* (2)

Il ressort de ce qui précède que la situation de l'homme vis-à-vis de Dieu a changé radicalement depuis la mort

(1) Le saint Docteur ne fait pas allusion ici à la communion sacramentelle; il veut dire simplement que nous avons même nature humaine avec le Christ prêtre et victime de l'humanité. Il faut l'entendre de la nature sanctifiée. Seuls communient de la sorte avec le Christ dans la nature les fidèles en état de grâce.

(2) Dist. XIX, a. 3-5; Dist. XX, a. 5 et 8.

du Christ. L'homme pécheur, disions-nous, était passible d'une peine incommensurable, au-dessus de ses forces. Tant que cette peine n'était pas subie, tant que cette dette n'était pas acquittée, il était privé de la vision de Dieu et de l'immortalité bienheureuse, qui sont le privilège et la récompense des esprits en grâce avec Dieu. En d'autres termes, l'homme était dans la mort : mort actuelle de l'âme et mort fatale du corps, et partant il devait tôt ou tard habiter le séjour de la mort : les limbes ou l'enfer. La porte du paradis était fermée. Mais que vienne le Sauveur, qu'il expie la peine du péché par sa mort infiniment précieuse, et du même coup le décret de la justice divine, l'arrêt de mort étant rapporté, les Cieux sont ouverts et les âmes enfermées dans les limbes sont délivrées.

Est-ce tout? Non point. Le drame de la Rédemption met en scène non seulement Dieu, le Christ, et l'homme, mais les anges et les démons. N'est-ce pas en cédant à la suggestion des démons que l'homme est tombé dans le péché? N'a-t-il pas mérité par cette faiblesse inexcusable d'être livré au pouvoir du tentateur? Il convient donc que les effets de la Passion se fassent sentir jusque dans le camp du démon. De fait, le Christ a soustrait l'homme à l'empire du diable, il a remporté sur lui une victoire signalée par la Croix, et il lui a arraché ses captifs. Il a parcouru les enfers pour mettre en fuite la mort dans tous les coins où elle se réfugiait et pour rassembler les siens en quelque lieu qu'ils fussent. Puis environné de ce cortège innombrable d'âmes qui ne pouvaient se séparer de cette chère présence, il est allé relever le courage de ses Apôtres pour la lutte nouvelle qui se préparait et qui serait l'achèvement de sa victoire.

C'est ce tableau à double volet qu'Albert a devant les yeux quand il parle de Rédemption. « Il y a une double

rédemption, dit-il : la première s'entend selon le droit de guerre, et le mot ainsi compris, nous avons été rachetés de la servitude du démon par la victoire du Christ. La seconde s'opère par le versement d'un prix, et en ce sens ce n'est pas du démon que nous avons été rachetés, car loin de nous la pensée que le Christ se soit offert pour nous au démon : c'est au Père qu'il s'est offert, et il nous a ainsi délivrés du décret du Père qui interdisait l'entrée du Paradis, à moins qu'il ne se présentât un homme en qui apparaîtrait une telle justice et humilité qu'elle suffirait à tous (1). »

Tout le mystère de la Rédemption est évoqué en ces quelques lignes vraiment magistrales : l'offrande du Corps et du Sang du Christ y est représentée comme le prix payé à la justice divine pour notre rachat; insolvables que nous étions, nous avons été libérés de la dette du péché. En même temps nous avons été rendus à notre destinée, tout obstacle étant levé. Tant s'en faut pourtant que le sang du Christ soit comme un prix matériel qui dans la balance de la justice divine ait fait équilibre au poids de nos péchés : si le Christ nous a rachetés, c'est parce qu'il fut à la fois le Juste et le Serviteur par excellence de Iahvé. Et en définitive, c'est à l'aspect moral de la Passion, on le voit, que saint Albert s'arrête avec raison. Le Christ nous a rachetés par le prix de sa satisfaction douloureuse, sans doute ; par la totalité de son sacrifice, c'est vrai. Mais plus encore par son abnégation, son humilité, sa justice, sa sainteté, parce qu'en lui plus qu'en aucun autre homme la justice de Dieu s'est manifestée, parce qu'en lui la sainteté de Dieu a rayonné, parce qu'il fut un exemple unique de vertu et de sainteté. Aussi le titre de Rédempteur ne convient-il qu'au

(1) Dist. XX, a. 3.

Christ : il est en effet synonyme de puissance, car, s'il n'avait disposé de la toute-puissance de Dieu, le Christ n'aurait pu vaincre la mort et l'enfer, — mais ce titre est plus encore synonyme de patience et d'humilité.

5. — *Médiation* (1)

Le résultat le plus net de la Passion c'est la réconciliation de l'homme avec Dieu : l'homme, en recevant le don de la grâce, n'est plus séparé de Dieu, aucun obstacle n'arrête son amour, il est libre désormais de s'unir à son Créateur. La Passion rapproche ainsi les extrêmes, et le Christ, parce qu'il est l'auteur de ce rapprochement, ayant mis fin au conflit né du péché entre Dieu, le démon et l'homme, mérite d'être appelé notre Médiateur.

Il est déjà médiateur par sa personne même en laquelle s'unissent les deux natures : divine et humaine ; ou plutôt, il est médiateur en tant qu'homme, à la fois doté de la plénitude de grâce qui l'assimile à Dieu et semblable à nous par sa chair passible et mortelle.

Son rôle de médiateur, il l'a joué quand il nous a rachetés. Pour Albert, Rédemption et Médiation, cela ne fait qu'un. En nous rachetant, le Christ a enlevé l'obstacle interposé par notre condamnation entre Dieu et nous. C'est en satisfaisant et en s'offrant en sacrifice pour nous, que le Christ est notre Rédempteur et notre Sauveur, et partant notre Médiateur. Maintenant cette réconciliation s'opère sur un plan nouveau différent du plan même de notre création. C'est en effet dans le Christ et par le Christ que nous recevons la grâce, et parce que nous formons avec le Christ un seul Corps Mystique dont il est la tête.

(1) Dist. XIX, a. 10.

IV. — L'acquisition du salut

Doctrine du Corps Mystique

Albert développe ainsi la comparaison instituée par saint Paul entre le Christ et la tête (1) : La tête influe sur les membres et leur communique le sens et le mouvement; par le courant vital qu'elle fait circuler en eux, elle se les assimile ; enfin à la base de cette communication et de cette assimilation, il y a une conformité de nature entre la tête et les membres. Comment ces propriétés s'appliquent-elles au Christ? Comme Dieu et sous ce rapport seulement, il est principe efficient de grâce : Dieu seul en effet est l'auteur de la grâce; seul il régénère l'âme et détruit le péché. Albert, à qui la notion de cause instrumentale fait défaut, n'entrevoit pas le rôle joué par l'humanité du Sauveur dans la production de la grâce. Ensuite, s'il s'agit non plus seulement d'efficience, mais de causalité exemplaire, le Christ doit être dit « tête des « Bienheureux et des âmes en état de grâce en qui il « imprime la similitude de sa vie, de son mouvement et « de son sens, par les dons qui perfectionnent l'intelli- « gence et la volonté (2) ». Selon laquelle des deux natures est-il tête du Corps Mystique, de ce point de vue? Nul doute que ce ne soit par son humanité, car c'est de la plénitude de la grâce du Christ, qui réside dans sa nature humaine, que nous avons tous reçu.

Absolument parlant d'ailleurs, le Christ est tête non seulement des hommes, mais des anges, pour la simple raison qu'ils font partie du Corps Mystique — composé d'éléments matériels et spirituels — qui a pour tête uni-

(1) Dist. XIII, a. 2-6, 8-9.
(2) Dist. XIII, a. 2.

que le Christ. C'est donc, pour ainsi dire, indirectement, en vue de la perfection et de la beauté du Corps Mystique, que le Christ est placé à la tête des anges comme des hommes : d'influence directe sur eux, il semble qu'il n'en ait que par voie d'illumination (1).

En bref, le Christ est tête du Corps Mystique en tant que Dieu, car la prérogative principale de la tête, savoir l'efficience naturelle ou surnaturelle, ne lui convient qu'à ce titre. Sans doute il existe de ce chef une disparité de nature entre la tête et les membres, mais l'ordre qui naît de la causalité et des réactions réciproques suffit à sauvegarder l'unité et la bonne conformation du Corps Mystique. Avec cela, même comme homme, le Christ peut être dit aussi notre tête (le nom de grâce capitale l'indique), mais sa causalité ne s'exerce plus alors que dans l'ordre moral, et de trois manières : par mérite, par médiation ou rédemption, comme cause exemplaire. A ce dernier terme on peut en rattacher un autre : sacramentellement. C'est en effet parce qu'ils portent la ressemblance du Christ que les sacrements sont causes de notre justification. De ces différents modes le premier est surtout à retenir : comme nous l'avions suggéré, le mérite est la voie normale qu'utilise le Christ, dans la nature humaine, pour agir sur nous. Albert résume ainsi la double raison d'être de ce mot « tête » appliqué au Christ : « L'action de la tête se réalise, par mode de cause efficiente en raison de sa divinité, et par mode de mérite, du fait qu'homme supérieur il insuffle une grâce semblable, bien qu'inférieure, à la sienne (2). »

Ces derniers mots laissent entendre qu'il y a et qu'il

(1) Dist. XIII, a. 9 : « Ad id quod contra objicitur, dicendum quod minoratus est in assumptione poenalitatis nostrae tantum, sed non *in virtute illuminationis* » : à lire avec l'objection.

(2) Dist. XIII, a. 5.

y aura toujours une disproportion entre la grâce du Christ et la nôtre. Bien plus, la mesure de grâce départie n'est pas égale en tous. De même que la tête est le siège de certaines facultés qui lui appartiennent en propre, et que d'autre part elle communique aux organes des sens leur puissance particulière, et à tout le corps le mouvement et la vie, de même le Christ possède en propre certaines grâces excellentes, en distribue d'autres, notamment les grâces *gratis datae*, à des membres privilégiés de son Corps Mystique, et enfin accorde à tous le don de la charité qui est aussi nécessaire à l'être spirituel que le toucher à l'être animal. La charité est en effet en nous comme un tact surnaturel qui nous permet d'expérimenter la bonté divine. Elle est aussi principe de mouvement par les œuvres méritoires qu'elle nous fait accomplir. Ainsi la tête et les membres sont unis dans le même rythme vital qui est le « mouvement du mérite » (1).

Quelles sont les raisons de cette inégale distribution des grâces dans le Corps Mystique? C'est d'abord et surtout la prédestination divine. « La Passion du Christ n'a d'efficacité que pour les prédestinés, bien qu'elle soit pour tous une cause suffisante de salut », affirme Albert (2); chez les prédestinés elle a une efficacité mesurée par les desseins de Dieu sur chacun; plus immédiatement et secondairement, par les dispositions diverses qu'apportent les membres du Christ à la réception de la grâce. Ici à nouveau un partage s'impose. Bien que toutes les vertus soient nécessaires et concourent à notre justification, toutes cependant ne nous unissent pas directement au Christ notre tête; seules la foi et la charité ont ce privilège.

(1) Dist. XIII, a. 4 et a. 9, ad 1 et ad 3.
(2) Dist. XX, a. 10.

La charité nous unit au Christ souffrant par amour; elle nous incorpore au divin patient, partant elle nous fait bénéficier des fruits de sa Passion, car « son sang n'a pas d'effet en dehors du Corps Mystique ». La foi élève les yeux de l'âme vers la tête d'où coule le sacrement de la rédemption. C'est vers cette tête qu'il nous faut constamment regarder, *oportet adspiciendo attendere ad caput*, si nous voulons être baignés de l'onde salutaire. La prière a un rôle annexe, car elle permet à d'autres âmes, qui n'en font point actuellement partie, de rentrer dans le Corps Mystique et de se placer à leur tour sous l'influence de la tête. « Elle aide la prédestina-« tion, non du côté de celui qui prédestine, mais du « côté de son effet, l'octroi de la grâce (1). »

En conclusion, de même que l'Incarnation et tous les détails de l'œuvre du Christ sont commandées par sa fin : la Rédemption, de même l'efficacité de la Rédemption pour les individus de la race humaine est commandée par la Prédestination. Le Mystère du Christ reste donc suspendu entre deux mystères : le mystère de l'homme qu'il convenait de sauver et le mystère de Dieu qui appelle à partager sa béatitude ceux qu'il aime.

Tallaght. 23 octobre 1932.

Fr. Vincent-Marie Pollet, O. P.

(1) Dist. xx, a. 10, ad 1.

Albert le Grand

théologien de la grâce sanctifiante (*)

Sommaire : I. Interprétation générale de la doctrine d'Albert : *Parmi les êtres qui participent de Dieu, la nature humaine est dans ce cas particulier qu'elle est « capable de Dieu » : elle ne déploie toutes les possibilités de sa nature que si elle atteint Dieu Lui-même par la grâce.* — II. Grandes propriétés de la grâce : A) Elle est perfection de la nature : *elle la sanctifie en son fond, elle la perfectionne purement et simplement; elle est l'élévation par Dieu de notre niveau de vie; le péché, au contraire, fait déchoir la nature au-dessous d'elle-même.* B) Elle est moyen d'union à Dieu, de vie avec Dieu : *elle est le moyen créé par lequel nous pouvons nous unir à Dieu : par la grâce, en effet, Dieu vient en nous pour que nous vivions avec Lui comme des enfants avec leur Père.* — III. Conclusion.

I. — Inspiration générale de la doctrine d'Albert

Dieu, aime à répéter Albert (1), garde avec toute chose le même rapport, mais les choses ont avec lui des rap-

(*) Cette étude doit beaucoup — tout, pourrait-on dire — au beau livre du Dr. Doms, *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus.* Breslau, Müller et Seiffert, 1929.

Les œuvres d'Albert étant pour beaucoup d'un accès difficile, on s'est attaché à citer un grand nombre de textes (d'après l'édition Borgnet, 38 vol., Paris, 1890-1899; les chiffres entre parenthèses après les références renvoient au tome et à la page de cette édition).

(1) Cf. par ex. : *In Dionysii Coel. Hier.*, cap. XIII, § 2 (XIV, 340); *I Sent.*, dist. 3, art. 15, sol. (XXV, 107); dist. 8, art. 7, ad 3 (XXV, 229),

ports différents : « Deus uno modo se habet ad omnia ; non tamen uno modo se habent res aliae ad ipsum. » Dieu est le tout Parfait, l'unique et inaltérable Perfection toujours égale à elle-même, pleine vie et pleine béatitude dans le repos. Du côté de Dieu, il n'y a, dans le repos souverain, qu'une activité parfaite et perdurable. Tout le changement et toute la diversité se tiennent du côté des créatures : chacune d'elles, en effet, reçoit cette activité divine selon sa propre capacité, limitée qu'elle est par sa nature à participer et à reproduire tel degré de la bonté divine. Il en est un peu, dit Albert, de Dieu et des créatures, comme du soleil et des réalités de notre monde où toute chose reçoit du même et unique et immobile soleil, chacune selon sa capacité propre (2).

art. 15, sol. (XXV, 242); dist. 14, art. 1, ad 2 (XXV, 391); dist. 37, art. 5, ad 1 (XXVI, 235); dist. 40, art. 8, ad 2 et 4 (XXVI, 316); *IV Sent.*, dist. 49, art. 1, ad 2 (XXX, 667); *Sum. theol.*, I, q. 70, m. 4, ad 1 (XXXI, 738); II, q. 78, m. 1, ad obj. 3 (XXXII, 228); *Sum. de creaturis*, II, q. 81, art. 3 tertius ordo (XXXV, 661); *in Matth.*, XI, 25-26 (XX, 496-497); *in Joan.*, I, 5 (XXIV, 37-38). Les inédits apporteraient d'autres références : par ex. *Comm. in Dionysii de div. nomin.*, ms. Munich Clm. 6909, fol. 89^r : « Supereminentem causam quia unico modo infundit, licet res non uno modo accipiant, et ita est unitas ex parte causae, quamvis non sit unus modus ex parte causatorum. » Ce principe est souvent appliqué à notre question même : par ex. : « Licet in nobis distinguantur gratuita a naturalibus, tamen in Deo dante non est sic : omnia enim dat in uno dono gratuito quod est Spiritus sanctus, sicut etiam omnia facit uno verbo quod est Filius. » *I Sent.*, dist. 18, art. 2, ad 3 (XXXV, 494). Comme, avec une doctrine commune, l'accent est mis ici sur *l'unité* de toute la création, nature et surnature et sur une certaine manière platonicienne de concevoir la participation...

(2) Cf. par ex. *Comm. in Dionysii de div. nomin.*, ms. cité, *loc. cit.* : « Et unumquodque causatorum, id est de numero omnium, participat uno et eodem sole juxta proprietatem suam, id est secundum proportionem suam, et unus sol praeaccipit in seipso causas multorum participantium ipsum uniformiter, quia non sunt in ipso distinctae sed sicut in virtute una. Quum igitur ita sit de sole, debet esse multo magis in causa ipsius solis et omnium aliorum... » Comp. *Com. in Joan.*, I, 5 (XXIV, 38).

Et, comme l'action de Dieu sur les choses consiste à les faire participer à quelque chose de sa bonté non seulement en leur donnant l'être, mais en les ramenant vers lui, il gouvernera et dirigera toute chose vers lui-même, chacune pour ce qu'elle est et selon ses requêtes propres. « En ramenant tout à lui, dit Albert (3), il ramène chacun selon sa capacité propre : les simples choses selon l'appétit et le mouvement propre de leur nature inanimée, les êtres vivants selon leur appétit et le mouvement vital, les choses sensibles selon leur appétit et leur mouvement sensible, les êtres raisonnables selon la volonté et le mouvement de leur raison, les êtres spirituels selon leur volonté et leur mouvement spirituel, ainsi que le dit Denys. *Mais, pour ce qui est de la volonté rationnelle, Dieu ne la ramène parfaitement à lui que par la grâce...* »

Tel est en effet le cas singulier de l'homme, dont la claire vue inspire toute la doctrine albertinienne de la grâce. La créature raisonnable n'accomplit sa destinée propre et ne revient à Dieu selon ses capacités de créature spirituelle que par la vie de la grâce. Albert en donne la raison dans une phrase saisissante et presque intraduisible : c'est que « l'homme étant capable de

(3) « Sed de operibus Dei est convertere ad se omne quod replet, ut dicit Dionysius... Cum autem ad se convertit, unumquodque convertit secundum propriam analogiam, scilicet existentia tantum secundum proprium et naturalem appetitum et motum, viventia secundum vitalem appetitum et motum, sensibilia secundum sensibilem appetitum et motum, rationabilia secundum rationabilem voluntatem et motum, intellectualia autem secundum intellectualem voluntatem et motum, ut ibidem dicit Dionysius. Sed voluntatem rationabilem ad se perfecte non convertit nisi per gratiam... » *Sum. theol.*, P. I, q. 70, m. 4, ad 5 (XXXI, 739). — « Secundum propriam analogiam » est chez Denys une expression technique pleine de sens : cf. V. Lossky, *La notion des « analogies » chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. V, pp. 279-310.

Dieu par ses puissances intellectuelle et affective ne peut pas être parfait s'il ne parvient à le capter (4) » ; ou encore : « Aucune chose ne peut trouver le repos que dans le lieu qui lui est naturel et vers lequel elle est en mouvement : ainsi l'âme et le cœur de l'homme ne trouveront de repos qu'en Dieu, faits qu'ils sont à sa participation (5). » — En effet, c'est une loi des choses que la fin répond toujours au principe (6) et qu'un être ne trouve stabilité et sécurité qu'auprès du principe de son être et de son existence (7). L'homme a la source de son être en Dieu non pas au titre commun à toute créature, mais à ce titre spécial qu'il porte l'image de Dieu; aussi n'a-t-il pas d'autre destinée que de parvenir à la reproduction de son modèle, à la réalisation achevée en lui de cette image divine, à l'« actu imitari Deum », comme s'exprime Albert (8).

Et c'est là qu'intervient la grâce de Dieu. Si nous sommes capables de Dieu, en effet, c'est d'une pure capacité

(4) « Cum enim homo generaliter *capax* sit Dei per intellectum et affectum, numquam potest esse perfectus nisi *capiat* eum... » *Comm. in Ev. Matthaei*, XI, 28 (XX, 501).

(5) « Sicut enim nulla res requiem invenit nisi in loco naturali sibi, ad quem movetur : ita anima et cor hominis non invenit requiem nisi in Deo, ad cujus participationem factus est. » *Op. cit.*, vers. 29 (XX, 504).

(6) « Secundum exitum ergo rerum in esse primum erit principium ut artifex; secundum autem reductionem rerum ad perfectum primum, erit principium ut finis. Propter quod a quibusdam theologis non inconvenienter dicitur quod ut principium et finis laudatur. Omnia enim ab ipso sunt et propter ipsum : ab ipso enim non propter aliud sunt quam propter ipsum, eo quod extra seipsum nihil habet quod consequi intendere possit per opus. » *Lib. I de causis et processu universitatis*, tr. I, cap. XI (X, 385).

(7) Cf. par ex. : « De commansione autem cum ipso, quae debetur nobis ex hoc quod fluximus ex ipsius bonitate, sicut quaelibet res salvatur et manet in his a quibus procedit. » *Comm. in Ev. Mat.*, VI, 9 (XX, 252).

(8) *I Sent.*, dist. 3, art. 22 (XXV, 122).

de réception, nullement en vertu d'un pouvoir actif et efficace de nous procurer la vie divine : il y faudra une intervention personnelle, un don spécial de Dieu : et c'est précisément la grâce. « Dieu nous a faits pour lui, en sorte que nous ne trouvions pas de repos autre part qu'en lui, et que nous ne placions qu'en lui le terme de notre affection. Aussi notre cœur est-il inquiet s'il n'arrive pas à le toucher. Mais Dieu ne nous a pas faits tels que nous puissions y atteindre par nous-même et sans le secours de sa grâce : ainsi, la grâce sera *en nous*, mais comme *une chose reçue* de Dieu (9). » — Et encore : « Bien que le pouvoir de nous conférer la perfection ne soit pas en nous mais en Dieu, cependant la nature a la faculté de recevoir la grâce comme son achèvement et son complément. Autre chose en effet est la perfection de l'homme, autre chose la perfection des autres réalités de la nature : car l'homme, créé à l'image de Dieu, est capable de grâce et, parce que Dieu seul peut la lui conférer, Dieu seul aussi peut lui assurer la perfection (de sa nature), tout comme à l'ange. La loi de tout être est de parvenir à la perfection sous l'influence d'un agent plus élevé que lui, par un mouvement pour ainsi dire naturel (10). » — Ainsi l'homme est-il, parmi les natures créées, dans ce cas singulier d'être capable de

(9) « Ad dictum Augustini dicendum quod Deus fecit nos ad se, ut alibi et extra ipsum locum quietis non haberemus, nec finem dilectionis poneremus nisi in ipso. Et ideo etiam inquietum est cor, nisi illuc perveniat. Sed non facit nos tales quod *per nos* possemus ascendere, sed adjutorio gratiae ipsius. Et ideo oportet gratiam esse *in nobis* ut aliquid a Deo acceptum. » *Sum. theol.*, P. II, q. 98, m. 1, ad 4 (XXXIII, 226); comp. *II Sent.*, d. 28, a. 1, ad 5 (XXVII, 485).

(10) « Licet perficere non sit in nobis, sed in Deo, tamen natura nata est ad gratiam recipiendam, sicut ad finem et complementum. Aliud enim est de perfectione hominis, aliud de perfectione naturarum. Quia homo creatus ad imaginem Dei capax est gratiae, quam non influit ei nisi Deus, et *non est perfectibilis nisi a Deo ipso*, sicut

Dieu lui-même et, par là, de ne pouvoir recevoir toute la perfection dont il est capable que par une intervention spéciale et personnelle de Dieu dans sa destinée : intervention par laquelle Dieu lui communique le pouvoir efficace de s'élever à la vie divine, de réaliser en lui l'image du Dieu-Trinité dont il porte de naissance le reflet. Aussi la grâce nous apparaît-elle tout naturellement dans cette doctrine comme ayant deux grandes propriétés : d'une part, elle est perfection de la nature, puisqu'elle en est le « complément », l'ajoute divine qui lui permet de réaliser l'infini de ses capacités; d'autre part, elle est communication divine, moyen d'union à Dieu, puisque l'homme n'est pas fait pour moins grand que Dieu, et que la grâce ne peut constituer pour lui une perfection que si elle lui permet d'atteindre Dieu.

Certes, cette notion et ces traits de la grâce sanctifiante ne sont pas propres à Albert; mais ils ont, dans sa théologie, un tel relief qu'ils en apparaissent comme la caractéristique et l'intuition génératrice. Albert a eu plus que quiconque la claire vue de l'unité de la fin dernière et de l'unique ordre de fait que détermine la souveraine attraction de la fin dernière sur toutes choses. Sans porter atteinte à la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, il a fortement vu et marqué la continuité des participations de plus en plus élevées par lesquelles Dieu communique à la créature quelque chose de sa bonté : et il lui est apparu que la créature la plus haute de ce monde — et, en un sens, tout l'univers créé (10[a]) —

nec angelus. Unumquodque enim suo superiori movente naturali quodam motu procedit ad perfectionem. » *IV Sent.*, dist. 17, art. 12, ad 3 (XXIX, 681). Albert explique d'un mot (*in Epist. V Dionysii* [XIV, 896]) comment Dieu peut être perfection de la nature tout en lui étant transcendant : *Excedens.*

(10[a]) Cf. les textes cités par Doms, pp. 22-23.

n'achevait de développer tout ce dont elle est capable que par la communication non d'une perfection et d'une bonté quelconques, mais de la perfection et de la bonté de Dieu considéré dans sa vie intime.

Tel est le sens profond et l'inspiration générale de la doctrine albertinienne de la grâce sanctifiante. Nous nous en rendrons mieux compte en examinant de plus près les deux rôles que cette doctrine reconnaît à la grâce.

II. — Les propriétés de la grace

1) *La grâce est* pour nous *une* perfection.

On peut considérer la grâce sous deux aspects : elle est d'abord, dans notre âme, une réalité accidentelle; telle un peu que la science ou la vertu : mais, dire cela, c'est simplement classer cette réalité spirituelle qu'est la grâce dans une catégorie philosophique, et cela ne caractérise la grâce qu'en ce qui lui est commun avec les autres réalités. Sous le second aspect, la grâce est une certaine ressemblance de Dieu, elle-même agréable à Dieu, et qui lui rend agréable l'âme qui en est ornée : et c'est ce second aspect qui est le plus important (10[b]).

Par le premier aspect, en effet, la grâce ne se distingue

(10[b]) « Gratia autem consideratur dupliciter, scilicet inquantum subjectum informat et actum, et sic ipsa est accidens, et non potest dare vitam; et inquantum est similitudo quaedam bonitatis divinae et accepta Deo et omne id in quo est ipsa, et sic dat vitam... » *IV Sent.*, dist. 14, art. 21, sol. (XXIX, 441-442). — Albert dit la même chose de la charité : « ... Charitas, per hoc quod accidens est et in genere accidentis, indignius aliquid est in genere quam substantia. Si autem attenditur ratio boni, tunc ipsa est dignior omni bono creato : quia ratio boni in ipsa est quod est effectus simillimus bonitati Dei, ita quod etiam ipse Deus ab effectu hoc numquam separatur, sed semper cum ipso datur ei cui datur charitas... » *I Sent.*, dist. 17, art. 1, ad 1 (XXV, 465); cf. aussi ad 2 et ad 5.

pas des autres réalités créées; elle n'établit pas un rapport vraiment nouveau et supérieur entre l'âme et Dieu. Dieu est présent dans toute chose comme la cause première de l'être, d'une présence qu'on peut appeler, avec Albert, commune : « inesse communiter (10°) »; considérée seulement comme une réalité créée, la grâce ne suppose et ne fonde, elle aussi, que cette présence commune de Dieu : en la recevant, l'âme n'entre pas, de ce point de vue, dans une relation nouvelle avec Dieu. Le grand changement dans la justification d'une âme n'est pas de l'ordre d'une nouvelle relation extérieure et accidentelle qui affecterait l'âme justifiée et serait absente de l'âme non justifiée : Dieu est toujours présent aux choses, saintes ou non, et il leur est, quant à lui, présent de la même manière. Mais la justification produit, au dedans de l'âme elle-même, un changement ; elle l'achève, elle lui apporte un ultime et merveilleux complément qui lui permet d'accomplir sa destinée divine : « completivum optima completione (11) ». On ne doit pas considérer la grâce comme un nouvel accident, mais comme la perfection et l'achèvement de l'être : « non est de bene esse tantum secundum quod bene esse accidentale est, sed est de perfectione esse (12) ».

(10°) Cf. textes et références dans Doms, pp. 16 et ss.

(11) Cf. note suivante, et comp. S. Thomas, *Sum. theol.*, *I^a P.*, q. 106, art. 1, ad 3.

(12) « Licet inesse communi modo det esse, tamen non dat esse nisi naturale. Et hoc non est completivum optima completione. Et ideo melius est inesse per gratiam quam communi modo tantum. Tamen non dico quod in communi modo inesse dicat inesse secundum quid : quia utrumque est inesse simpliciter, licet non aeque bonos connotet effectus. » *I Sent.*, dist. 37, art. 2, ad 3 (XXVI, 241). — « Inesse per gratiam optimus modus est, ideo quia super communem modum quo in omnibus essentialiter est, addit specialem modum quo homo est cum Deo et in Deo. Et in hoc non est de bene esse tantum, secundum quod bene esse accidentale est, sed est de perfectione esse... » *Sum. theol.*, I P., q. 71, sol. ad 1 (XXXI, 745).

Si l'on se rappelle le principe « Deus uno modo se habet ad omnia, sed non uno modo se habent res aliae ad ipsum », on verra que la grâce est, selon Albert, une transformation intérieure de l'âme — quelque chose comme la croissance et l'arrivée à l'âge adulte — en vertu de laquelle l'âme possède sa pleine perfection au regard de sa destinée : c'est ainsi qu'elle procure à l'homme un nouveau mode d'être en Dieu et avec Dieu : « Addit specialem modum quo homo est cum Deo et in Deo (13) »; c'est ainsi qu'elle est le principe de notre vie et de notre repos en Dieu, qu'elle nous permet d'entrer dans ce repos de Dieu auquel nous sommes appelés : « Facit voluntatem sanctorum per gratiam in se manere et quiescere » — ce que ne réalise pas la présence commune de Dieu — « et hoc non facit inesse communi modo (14). »

Quand Albert dit, et quand nous disons après lui que la grâce est perfection de l'âme, il faut bien noter à quelle profondeur cela doit s'entendre.

a) D'abord, Albert enseigne, comme fera plus tard et plus nettement encore saint Thomas (15), que la grâce réside d'abord non pas dans les puissances, qui sont comme les branches de l'arbre, mais dans l'essence même de l'âme qui est comme les racines et le tronc; en sorte que c'est au plus profond de nous-même, antérieurement à toute activité que nous sommes perfectionnés, dignifiés, divinisés, rendus agréables à Dieu. Cette thèse de pure théologie au sens le plus technique du mot

(13) *Sum. theol., loc. cit.*

(14) *I Sent.*, dist. 37, art. 2, ad 2 (XXVI, 241).

(15) Plus nettement, parce que saint Thomas distinguera mieux encore l'âme et les facultés. Sur l'imprécision de cette distinction chez Albert, cf. Doms, pp. 96-97.

(c'est-à-dire : fruit immédiat de l'application d'une philosophie au donné révélé) a une importance non seulement théologique, scientifique (16), mais religieuse et mystique. Elle signifie en effet que c'est au plus profond de notre être que l'action sanctifiante de Dieu nous saisit, que ce n'est pas seulement notre activité de surface qui est consacrée à Dieu, mais notre plus intime nature : « La grâce, dit Albert, est une réalité que l'on possède et *qui nous rend bons* (17). »

b) Autre idée connexe : nos actes et, par eux, nos puissances visent des objets déterminés; les vertus qui les sanctifient et les rendent parfaits ne nous apportent donc qu'une sainteté et une perfection déterminées, concernant tels actes et tel ordre de choses, tel aspect de l'activité humaine. La grâce, elle, racine des vertus et des actes de ces vertus, nous sanctifie et nous perfectionne non pas à l'égard d'un objet déterminé, mais à l'égard de Dieu lui-même (18). « Dans la définition de la grâce,

(16) Elle répond, entre autres, à l'un des arguments sur lesquels Luther appuie sa doctrine de la « justification forensique » : le voici, tel qu'il l'exprime dans une lettre à Spalatin du 19 octobre 1516 : « Non enim, ut Aristoteles putat, justa agendo justi efficimur, nisi simulatorie; sed justi (ut sic dixerim) fiendo et essendo operemur justa : *prius necesse est personam esse mutatam,* deinde opera; prior placet Abel quam munera ejus. »

(17) « Gratia est habitus *faciens esse bonum* et secundum virtutes infusas perficit ad actum. » *II Sent.*, dist. 26, art. 2, ad quaest. (XXVII, 447); ce n'est qu'en second lieu que la grâce perfectionne l'activité : elle rend d'abord bon l'être lui-même : le *faciens esse bonum* se rapporte à l'essence de l'âme : cf. *id.*, art. 3, ad 2 (p. 449); cf. aussi *I Sent.*, dist. 17, art. 2, ad 1 (XXV, 468), et *IV Sent.*, dist. 46, art. 6 (XXX, 635), etc.

(18) « Et in hoc differt (gratia) ab universalitate virtutum; quia virtus non ordinat nisi ad actum et potentiam; gratia autem ordinat universaliter et totum hominem ad Deum. » *Sum. theol.*, P. II, q. 98, m. 3 (XXXIII, 230); cf. aussi *II Sent.*, dist. 26, art. 3, sol. (XXVII, 448).

dit Albert (19), on dit qu'elle est un *habitus* infus pour la distinguer des *habitus* acquis, on dit qu'elle est à la ressemblance de la divine Bonté pour la distinguer des *habitus* particuliers : ceux-ci ne nous assimilent pas d'une manière universelle et absolue à la divine Bonté, mais à une certaine bonté, comme à la sagesse, à la vérité, à la force, à la puissance, etc.; la grâce, elle, nous assimile d'une manière universelle à la divine Bonté, et c'est pourquoi elle rend son possesseur lui-même et ses œuvres agréables à Dieu... », etc. La grâce, c'est donc la sanctification pure et simple, la perfection pure et simple de l'âme. C'est une reprise par Dieu de sa créature spirituelle en son fond, une élévation, *une transformation du niveau de vie.* — Et comment? Par une sorte de communication de la vie divine elle-même à notre âme déjà vivante : c'est bien ainsi, semble-t-il, qu'Albert se représente la grâce comme vie surnaturelle de l'âme : lui-même nous définit la grâce en ces termes : La grâce est *vie* de l'âme si l'on prend la *vie* comme une forme qui découle de la source de toute vie pour adhérer à l'âme vivante : « Gratia est vita animae secundum quod vita formaliter adhaeret vivo ut forma effluxa a causa et fonte vitae (20). » Cette définition dénonce la double inspiration systématique de la théologie de la grâce chez Albert (21) : une inspiration aristotélicienne selon laquelle la grâce est une forme dans l'âme, qui détermine l'âme comme un principe permanent de vie

(19) *Sum. theol.*, P. II, q. 98, m. 3, ad obj. ult. (XXXIII, 230); cf. aussi m. 4, ad 2 (p. 231).

(20) *II Sent.*, dist. 26, art. 5 (XXVII, 451-452).

(21) Cf. Doms, pp. 97 s. Ceci sans préjudice de l'inspiration purement et simplement chrétienne : il est clair que l'idée de Dieu vie de l'âme se rattache aussi à saint Paul et à saint Jean.

divine (22); une inspiration néoplatonicienne et augustinienne selon laquelle Dieu lui-même, cause efficiente de la grâce, est la vie de l'âme en tant que source de vie et communiquant la vie par le moyen de la grâce. Ces points de vue ne sont pas opposés, mais complémentaires, et ce que le second ajoute au premier est assez caractéristique de la pensée d'Albert. Selon le premier point de vue, la grâce est une forme simple et permanente qui est à l'âme chrétienne ce qu'est l'âme naturelle au corps, un principe de vie. Selon le second point de vue, c'est Dieu même qui est la vie de l'âme non dans l'ordre de la causalité formelle et comme partie constitutive (23), mais à titre de cause efficiente faisant luire et s'écouler dans l'âme ce rayon de lumière qu'est la grâce : « Secundum hunc modum vita animae metaphysice loquendo est Deus dans esse animae, non ut forma, sed sicut portans esse ejus et conservans et faciens verbo virtutis suae (24). » La grâce qui est, à titre de cause formelle et de principe intrinsèque, vie de l'âme, sourd en quelque sorte de Dieu en nous comme d'une inépuisable et transcendante fontaine de vie (Jean, IV, 14). Aussi Albert dit-il de la vie éternelle qu'elle est « un acte de la Vie suprême

(22) Un exemple caractéristique de cette inspiration : parlant de la grâce opérante, Albert dit : « Dicitur operari sicut forma facit esse, non sicut efficiens. Hoc autem facere, quod est formae, non est nisi diffusio sui in formato... Quia forma non proprie facit, sed dat, et suum dare est diffusio sui et informatio, ideo forma dat esse quod est actus illius formae, et operatur, et hoc est esse suum in formato. » *II Sent.*, dist. 26, art. 7, sol., ad quaest. 1 (XXVII, 455). Ce mot *dare, dat,* a ici un sens fort et quasi technique : ce qui est ainsi donné l'est à titre de possession stable et permanente : cf. Doms, p. 91, n. 21.

(23) Dieu est perfection de la nature « non sicut existens de constitutione naturae... ». *In Ep. V Dionysii* (XIV, 896).

(24) *II Sent.*, dist. 26, art. 5, sol. (XXVII, 451).

dans notre âme, lorsque celle-ci a reçu la gloire et la béatitude : acte qui découle de cette Vie présente dans les bienheureux par la gloire » : « Actus primae vitae in spiritum secundum influxum gloriae et beatitudinis, et sic procedit ab ipsa secundum quod ipsa est in beatis spiritibus per gloriam (25). » — Et, se posant cette objection : La vie éternelle, qui est connaissance, ne se trouvera-t-elle pas dans les puissances de l'âme plutôt que dans l'essence? il répond : « Ce n'est pas une connaissance qui vient de l'extérieur, on ne l'obtient pas par l'abstraction; mais elle nous vient du principe qui se manifeste au dedans de nous par l'expérience de la vie, c'est-à-dire de l'action, dans notre âme, de cette Vie Première toute tranquille, perdurable, et qui réside substantiellement dans l'âme bienheureuse (26). » — Cet esprit augustinien qui considère la grâce du point de vue de Dieu qui en est la source, a même inspiré à Albert une page assez curieuse et qui évoque le principe : « Deus uno modo se habet ad omnia; non autem uno modo se habent res aliae ad ipsum. » Albert semble concevoir Dieu comme la fontaine perpétuellement jaillissante de grâce; l'âme juste se trouve sous son influence et reçoit de cette fontaine la vie; survienne un péché mortel : l'âme se soustrait à cette influence, mais Dieu, lui, n'a pas changé : la complaisance qu'il a eue pour cette âme et pour les œuvres qu'elle a accomplies dans la justice demeure ; mais le courant de vie est inter-

(25) *IV Sent.*, dist. 46 E, art. 6, sol., et art. 5, sol. (XXX, 635 et 634).

(26) « Cognitio illa non accipitur extra sicut interior [= exterior?] cognitio; quia non est per absiractionem, sed est ejus quod interius manifestat in anima per experimentum vitae, id est, actus in spiritum a vita prima quieta, sempiterna, quae essentialiter est in spiritu beato. » *IV Sent.*, dist. 46 E, art. 6, ad 1 (XXX, 635).

rompu; nous nous sommes soustraits à son influence : à nous de nous y remettre (27).

Ce n'est pas que la grâce serait seulement un flux continu de la source divine dans l'âme, comme le disaient certains : « Non est probabile quod esse gratiae sit continue fieri (28) »; par la grâce, nous l'avons vu, la vie divine nous est vraiment *donnée* : ce n'est pas un prêt continué et garanti, c'est une possession permanente d'un capital de vie divine; Dieu en est la source; mais cette source ne produit pas seulement un fleuve toujours s'écoulant : elle jaillit, vivifiante, au sein d'un beau lac tranquille.

La grâce est donc conçue par saint Albert comme une élévation intérieure de notre vie : par elle, c'est notre âme elle-même qui, reprise en son fond, est dignifiée, divinisée, portée à sa perfection. Par rapport à l'essence de l'âme, dit excellemment le Dr Doms (p. 90), la grâce n'est pas une « chose », mais un achèvement. La grâce,

(27) « Quod si fecerimus (quod in nobis est), Deus inevitabiliter dat gratiam quia ipse uno modo se habet semper ad nos, scilicet gratiam porrigendo : sed nos non uno modo nos habemus ad eum, quando avertimur; sed si convertimur faciendo quod in nobis est, statim accipimus. » *II Sent.*, dist. 28, art. 1, ad 4 (XXVII, 485). Cf. aussi : « Gratia consideratur dupliciter, scilicet inquantum subjectum informat et actum, et sic ipsa est accidens, et non potest dare vitam; et inquantum est similitudo quaedam bonitatis divinae et accepta a Deo et omne id in quo est ipsa, et sic dat vitam, et est principaliter in acceptante, hoc est in Deo, respectu tamen operis et operantis. Et quia acceptio Dei quae est respectu operis facti in charitate Dei semper manet, ideo manet opus etiam post mortale peccatum non simpliciter sed prout respectu ipsius est acceptio divina. Verumtamen influxus vitae ab acceptione Dei et opere accepto impeditur propter mortale peccatum quod est in isto, ita scilicet, quod per illud opus acceptio Dei non influit illi vitam. » *IV Sent.*, dist. 14 A, art. 21, sol. (XXIX, 441-442); cf. aussi ad 1 (p. 442). Ajoutons, pour éviter une interprétation tendancieuse, qu'Albert répond ici à la question classique : *Utrum opera mortificata reviviscant?*

(28) *II Sent.*, dist. 26 A, art. 5 (XXVII, 451-452).

certes, est un accident; elle nous est ajoutée et nous pouvons la perdre sans cesser pour cela d'être ce que nous sommes; mais il y a accident et accident : « Il y a des accidents qui ont pour cause leur sujet lui-même, et de tels accidents ne sont pas la perfection de leur sujet, — et il y a des accidents causés par une substance supérieure en vue de la perfection de l'inférieur : et c'est le cas de la grâce et de la gloire. Elles ne sont pas produites par la substance dans laquelles elles se trouvent et elles n'en sont pas le contraire, mais plutôt la perfection finale (29) »... Et, dans un autre passage bien significatif chez un penseur de formation aristotélicienne, parlant de la vie éternelle et répondant à l'objection « Il ne peut y avoir d'*accident éternel* », Albert dit : « *Elle n'est pas un accident, mais plutôt la perfection de la nature : elle est en effet notre nature elle-même* portée à cet acte qu'est la vie éternelle, et la gloire est la disposition (*habitus*) de notre nature à cet acte; et, selon la doctrine aristotélicienne de l'*habitus*, l'homme, dans ce cas, n'est pas changé, mais plutôt *porté à sa perfection* (30). » Ainsi, la grâce est un accident, soit; mais ceci importe peu : l'important c'est qu'elle est la perfection même de la nature, la réalisation de la personne humaine : « Non est de bene esse tantum secundum quod bene esse acci-

(29) « Duplex est accidens, scilicet causatum a substantia in qua est, et illud non est perfectio ipsius; et est accidens causatum a superiori substantia ad perfectionem inferioris, sicut est gratia et gloria : et hoc non fluit a substantia in qua est nec est ei contrarium, sed potius est finalis perfectio ipsius... » *IV Sent.*, dist. 44, art. 13, ad 5 (XXX, 564).

(30) « Ad id quod objicitur, quod sit accidens, dicendum quod non est accidens, sed potius perfectio naturalis : est enim natura nostra ad actum illum qui est vita aeterna, et gloria est ejus habitus ad illum... » *IV Sent.*, dist. 46 E, art. 5, ad 3 (XXX, 635); cf. aussi *Sum. theol.*, P. II, q. 98, m. 2, ad 2 (XXXIII, 227-228).

dentale est, sed est de perfectione esse. » Le propre de la grâce, pour Albert, est de porter la nature humaine à sa perfection, de la hausser au niveau de sa destinée divine.

Ce n'est pas qu'Albert soit d'aucune manière naturaliste ou immanentiste, au sens moderne et péjoratif du mot. Peut-être sa doctrine apparaîtra-t-elle à un thomiste moins éloignée et moins nettement différenciée d'un certain immanentisme que ne le paraît la théologie de saint Thomas (31). Peut-être aussi sommes-nous habitués à étudier cette théologie de saint Thomas d'un point de vue plus étroit que son point de vue original et avec des préoccupations plus négatives que positives, plus théoriques que concrètes, et que saint Thomas ne connaissait pas. Il y a tout un aspect de sa doctrine qu'on a un peu oublié : au bénéfice, avouons-le, d'une plus grande clarté dans la nécessaire distinction entre nature et surnature. En ce qui concerne Albert, on trouve chez lui, sur ce point, les plus fermes et les plus apaisantes formules. Il affirme que la surnature est hors des prises de la nature (32), que la capacité de celle-ci à l'égard de la grâce n'est pas une capacité positive (33), que la grâce

(31) Cf. par ex. des textes comme : « Cum homo generaliter capax sit Dei per intellectum et affectum, numquam potest esse perfectus nisi capiat eum. » *Com. in Ev. Matt.*, XII, 28 (XX, 501).

(32) Cf. un grand nombre de textes chez Doms, pp. 78 s. et 90-91.

(33) « In electione aeterna, quae nullo merito potuit praeveniri, Deus nihil respicit in nobis, sed in seipso suae bonitatis tantum communicationem. Capacitatem enim naturae ad gratiam et gloriam respicere non potuit, quia capacitas naturae non se extendit ad gratiam et gloriam : quia natura non potest capere gratiam et gloriam nisi super se et super fines capacitatis suae elevetur : et hanc facultatem non habet a se, sed a gratia. » *Sum. theol.*, I P., q. 65, ad quaest. 2 (XXXI, 664).

doit nous être donnée par un acte de Dieu analogue à l'acte créateur (34), que notre désir de connaître Dieu, de voir Dieu, porte formellement sur le Dieu-Cause Première, « secundum quod est causa rerum altissima cujus scientia causat ens (35) ».

Cependant, si la nature et la surnature sont bien distinguées, il reste qu'Albert semble avoir conçu la surnature comme quelque chose au-dessus de la nature, dépassant ses forces, mais, en somme, dans sa ligne ; la grâce est au-dessus des forces de la nature, mais elle est la perfection de cette nature. Certes saint Thomas et les théologiens thomistes modernes ne disent pas autre chose; mais trouve-t-on chez eux tant de textes où l'accent est mis sur cet aspect des choses? Lisons un peu Albert : « Bien que notre achèvement ne soit pas en notre pouvoir, mais au pouvoir de Dieu, cependant la nature est faite pour recevoir la grâce comme pour sa fin même et son complément : car la perfection humaine est soumise à d'autres conditions que la perfection des autres natures. L'homme créé à l'image de Dieu est capable de grâce, et, comme Dieu seul peut la lui donner, *Dieu seul aussi peut le rendre parfait.* C'est ainsi que toute chose est amenée à sa perfection par un moteur supérieur,

(34) *Sum. theol.*, P. II, q. 98, m. 2 (XXXIII, 227). — Notons ici, pour les théologiens, que le parti pris de considérer dans la grâce non la réalité accidentelle finie, mais le côté assimilation à la divine Bonté et participation d'efficacité tendancielle infinie, semble avoir porté Albert à moins marquer que la grâce est, au titre de réalité créée, éduite de la puissance obédientielle de l'âme : cf. aussi *supra*, note 29. — Sur ces deux manières de considérer la grâce, cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, éd. Vivès, t. IX, p. 219, n° 346, et p. 336, n° 58.

(35) *Com. in Metaphys.*, I, tr. 1, cap. 5 (VI, 10), et cf. Doms, pp. 26-29 : tous les textes cités là, de facture littéraire si ferme, sont prégnants.

par un mouvement qui lui est comme naturel (36). » — « Comme toute chose ne trouve son repos que dans son lieu naturel vers lequel son mouvement l'incline, de même l'âme et le cœur de l'homme, qui participent de Dieu, ne trouvent leur repos qu'en Dieu (cf. note 5) ... », etc. — Il est bien curieux aussi de voir la manière dont Albert glose les mots exprimant la surnaturalité de la grâce : « Supernaturaliter, id est eminenter (37) », « id est divino lumine motus (38) », « in his quae sunt supra naturam... non sufficit nisi adsit aliquod divinum elevans naturam supra se (39)... », etc. — Ces textes s'entendent parfaitement; mais n'expriment ou ne suggèrent-ils pas l'idée d'un complément de la nature, d'un achèvement qu'elle ne saurait se procurer par ses propres forces (« quis cogitans potest adjicere ad staturam suam cubitum unum ? » Mat., VI, 27; Luc, XII, 25; comp. Albert : Borgnet, XIII, 390), mais qui, accordé, la prolonge dans la ligne de ses propres requêtes ?

Au contraire, par le péché, l'homme tombe au dessous de lui-même; cette négation de la grâce enlève à la nature même quelque chose de sa perfection. Albert voit toujours dans la grâce non seulement une valeur nouvelle, proprement religieuse et surnaturelle, mais comme

(36) *IV Sent.*, dist. 17, art. 12, ad obj. 3 (XXIX, 681).

(37) *De coel. hierarch.*, cap. 3, § 4 (XIV, 94). Il faut avouer d'ailleurs que le mot *supernaturalis*, introduit dans le latin des théologiens par la traduction de Denys due à Scot Érigène, n'eut pas d'emblée ni toujours le sens technique que nous lui connaissons : saint Thomas contribua puissamment à le fixer dans ce sens. Cf. A. Deneffe, S. J., *Geschichte des Wortes « supernaturalis »*. Dans *Zeitsch. für kath. Theol.*, XLVI (1922), pp. 337-360.

(38) *De myst. theol.*, cap. 1, § 3 (XIV, 826).

(39) *Sum. theol.*, P. II, q. 105, m. 1, ad 5 (XXXIII, 272). Pour d'autres textes, cf. par ex. Doms, p. 80, n. 17.

le moyen, pour la nature, de correspondre à l'idée que Dieu a d'elle, de réaliser la vérité divine (40), de ne pas déchoir de ce qu'elle est appelée à être. Aussi le voyons-nous commenter le « de perfectione esse » par lequel il a défini le rapport nouveau établi par la grâce entre l'âme et Dieu (cf. note 12) en ces mots : « Je dis *de perfectione esse* en me référant à la définition de Boèce : l'être (*esse*) est ce qui soutient l'ordre et garde la nature. A cet être s'oppose le péché, comme le dit saint Augustin à propos des mots de saint Jean « sine ipso factum est nihil » : *nihil*, c'est le péché ; le péché, en effet, n'est rien, car les hommes tombent au niveau du rien lorsqu'ils pèchent, puisqu'ils déchoient de l'être qui soutient l'ordre et garde la nature... Chez les justes, cette réalité nouvelle qu'ajoute la grâce assure la conservation et procure cet effet de la grâce par lequel l'être de nature se garde et s'ordonne pour le mieux (41). »

Quel est donc ce bien de nature que conserve la grâce et que le péché détruit ? A coup sûr ce n'est pas notre nature en ses éléments essentiels : ces éléments sont

(40) De ce point de vue, la grâce est « forma perficiens ad veritatem, per hoc quod exit a Deo ut similitudo suae bonitatis, et assimilans ei. » *II Sent.*, dist. 26, art. 1, ad viam 5 ad 1 (XXVII, 445-446).

(41) « ... Dico autem de perfectione esse secundum quod definit esse Boethius dicens in libro de Consolatione philosophiae « esse est quod retinet ordinem servatque naturam ». Cui esse opponitur peccatum, ut dicit Augustinus super principium Johannis in glossa super illud « Sine ipso factum est nihil », id est peccatum. Peccatum enim nihil est : nihil enim fiunt homines cum peccant : cadunt enim ab esse quod ordinem retinet servatque naturam... In sanctis enim est [inesse per gratiam] ad esse conservationem et quoad effectum gratiae, quo optime conservatur et ordinatur esse naturale. » *Sum. theol.*, P. I, q. 71 (XXXI, 745). — On doit noter que cette fonction de « garder la nature » peut être le fait de la *gratia gratis data* aussi bien que de la grâce sanctifiante : cf. les textes cités par Doms, pp. 173 et 179.

inamissibles et ils ont, comme la nature elle-même, un ordre fondamental et général au bien; mais on doit distinguer de cet inaliénable bien de nature l'ordre à la vie de la grâce, que possède la créature raisonnable par suite de sa capacité à l'égard du surnaturel : c'est cet ordre au bien divin, qui est un bien de la créature spirituelle, auquel le péché porte atteinte (42). Il ne le détruit pas complètement, car ce bien de notre ordre à Dieu a quelque chose d'infini : les péchés le diminuent à proportion de leur nombre et de leur gravité, mais ils ne peuvent l'épuiser (43). Il reste qu'ils nous font déchoir par là d'un véritable bien de notre nature, qu'ils sont de soi contre nature (44). Ils ternissent en nous le reflet de la Face de Dieu, qui fait toute notre dignité; ils nous font descendre au rang des bêtes avec lesquelles nous communiquons par le genre (45).

Vienne au contraire la grâce de Dieu : nous perdons cette « vanité », cette pusillanimité dans le bien (46), nous acquérons quelque chose de la tranquille éternité

(42) *I Sent.*, dist. 46, art. 10, ad 2 (XXVI, 441).

(43) C'est ce qu'Albert dit très nettement *In coel. hierarch.*, cap. 2, § 8, ad dub. 1 (XIV, 49) et *II Sent.*, dist. 34, art. 5 (XXVII, 568).

(44) *Sum. theol.*, I P., q. 53, sol. (XXXI, 542). Comp. S. Thomas I^{a} II^{ae}, 75, 11, 3^{m}.

(45) Cf. *Com. in Ev. Joan.*, XVII, 6 (XXIV, 609), et *in Ev. Matt.*, XVI, 25 (XX, 647); sur ceci, cf. Doms, p. 176.

Comme la vanité de la créature, dont parle tant Albert, est spécialement la faculté de pécher qui affecte la volonté (*II Sent.*, dist. 5, art. 1, ad 3 [XXVII, 111]), Albert considère la grâce particulièrement comme « perfectio voluntatis ». *II Sent.*, dist. 26, art. 7, ad quaest. 4 (XXVII, 455).

(46) « Licet enim mutabile sit inquantum creatum et vertibile, ut dicit Damascenus, tamen ex hoc quod est similitudo virtutis, veritatis et bonitatis divinae, cum qua Deus inhabitat in sanctis, multum conjungitur veritati, et amittit vanitatem, et sic conjungit hominem cum Deo et Deum homini. » *Sum. theol.*, P. II, q. 98, m. 1, ad 8 (XXXIII, 226).

et simplicité de Dieu (47); bientôt, nous entrerons avec lui dans son repos, dans la sainte société du Père, du Fils et de l'Esprit.

2) *La grâce nous* UNIT A DIEU.

Si la grâce est pour Albert l'achèvement de la nature par le dedans, une élévation de notre niveau de vie; si elle nous arrache à la vanité, garantit notre nature contre les défaillances qui lui sont inhérentes et la stabilise dans le bien, c'est que Dieu agit par elle, c'est qu'elle nous unit à Dieu lui-même. Albert unit ces deux notions si fortement qu'on peut voir dans cette connexion une de ses idées de fond : « Comme la grâce est une réalité créée, si on la coupait de Celui qui nous l'envoie, ou si celui-ci était aussi une créature, la grâce serait tout entière soumise à la vanité, de même que toute créature. Ainsi, pour que la grâce puisse nous arracher à la vanité et nous unir à la divinité, il faut qu'avec la grâce nous soit envoyé et donné Dieu lui-même (48). » Pour Albert, la créature comme telle est soumise à la vanité, et si la grâce peut être pour elle le salut et la perfection, c'est que la grâce n'est pas seulement une réalité créée, mais que, par elle, nous pouvons vraiment toucher Dieu, qu'en elle Dieu lui-même nous est donné (cf. n. 10[b]). Ainsi les deux grandes propriétés de la grâce sont des choses con-

(47) *Com. in Ev. Marci*, x, 30 (XXI, 605-606).

(48) « Quia cum gratia sit creata, si separetur ab eo per quem mittitur, vel ille esset creatura, [vel] esset totum subjectum vanitati, sicut omnis creatura; ad hoc ergo ut gratia separare nos possit a vanitate et conjungere divinitati, oportet missum qui est cum gratia esse Deum. » *I Sent.*, dist. 16, art. 1, ad 5 (XXV, 444) : le sens nous semble appeler la suppression du second *vel* que porte le texte; cf. aussi *Sum. theol.*, P. II, q. 98, m. 1, ad 8 (XXXIII, 226).

nexes : la grâce n'est pour nous *perfection* que parce qu'elle nous *unit à Dieu* ; et c'est parce qu'elle n'est pas seulement un accident, une « chose », un vernis à la surface de notre âme, mais la perfection même de notre nature élevée et divinisée par le dedans, qu'elle nous rend vraiment capables de nous unir à Dieu et d'entrer avec lui, comme un enfant avec son père, dans des relations de personne à personne (49).

Les grands théologiens du moyen-âge ont eu la très vive intuition de la transcendance et de l'originalité de la vie surnaturelle et divine. La théologie des vertus théologales notamment (50), chez un Guillaume d'Auxerre, un Albert le Grand, un saint Thomas, a pour inspiration fondamentale cette grande idée qu'on ne peut être élevé à Dieu que par Dieu, que par la vertu de Dieu seul on peut atteindre Dieu, mais qu'aussi, du secours de Dieu, on ne peut attendre rien moins que Dieu lui-même. Dans la théologie albertinienne de la grâce, cette idée s'exprime en deux postulats fondamentaux qui donnent la mesure de profondeur de l'humanisme chrétien : 1) l'homme, créature douée de raison, est fait pour Dieu et ne peut prendre pour fin dernière aucun bien fini; — 2) Dieu ne conduit et n'élève véritablement et parfaitement l'homme jusqu'à soi qu'en se communiquant lui-

(49) Cf. les mots très profonds de Doms, p. 91 : « Quand l'homme a obtenu sa perfection grâce à cette forme accidentelle qui lui est unie, qui lui est, plus précisément, *donnée* comme une possession propre, alors il est capable de s'unir immédiatement à Dieu »; « *elevat ut* sine medio *conjungi possit* », dit Albert de la grâce : cela résume toute sa doctrine.

(50) C'est le sens profond, la valeur religieuse profonde de la thèse thomiste sur l'objet formel des vertus surnaturelles. Cf. dans ce sens, chez Albert, un beau texte concernant la charité : *III Sent.*, dist. 27, art. 1, sol. (XXVIII, 509).

même à nous (51). — En deux mots : nous ne pouvons aller qu'à Dieu (« ad quem ibimus? »), et nous ne pouvons aller à Dieu que par Dieu, que s'il vient d'abord à nous, lui (52).

Or Dieu est Dieu; il peut bien terminer la personnalité ou l'opération d'une créature (union hypostatique; vision béatifique) ; mais il ne peut par lui-même se faire la forme ou la perfection intrinsèque d'une créature (53). S'il se communique à nous, il faudra que ce soit par le moyen d'une réalité créée : ce moyen créé, c'est la grâce.

Moyen créé, qui doit être et ne peut être en effet qu'un pur moyen : puisque rien de créé n'est vraiment supérieur à une âme d'homme et ne peut la rassasier : « tout ce qui n'est pas le Créateur lui-même, dit Albert, ne peut remplir le cœur de l'homme (54) ». Aussi « ne devons-nous pas nous attacher aux lumières que nous pouvons recevoir de Dieu comme à un objet ou à un terme, mais seulement comme au moyen qui nous permet de voir Dieu, ce par quoi notre esprit est élevé ; car notre désir ne s'arrête pas là, comme si c'était notre souverain bien (55)... ». — Le sentiment de cette incapacité de la chose créée qui n'est que chose créée à remplir notre désir a inspiré à saint Albert des formules pleines de son âme si profondément religieuse : la grâce, pour lui, n'est

(51) « Sed voluntatem rationabilem ad se perfecte non convertit nisi per gratiam. » *Sum. theol.*, q. 70, m. 4, ad 5 (XXXI, 739).

(52) « Quoniam virtutem non habemus ex nobis ut veniamus ad ipsum. Sed si ipse primo venerit ad nos, tunc virtute ipsius veniemus tandem ad ipsum. » (*Com. in Ev. Matt.*, VI, 10 (XX, 272).

(53) « Deus non est permiscibilis subjecto ut forma, nec unibilis. » *II Sent.*, dist. 26, art. 1, ad viam 2 ad 2 (XXVII, 445); cf. autres textes dans Doms, pp. 85-86.

(54) *I Sent.*, dist. 14, art. 14, ad 3 (XXV, 404).

(55) *Com. in myst. theol.* (XIV, 829). Cf. un grand nombre de textes et de références dans Doms, p. 70, n. 11.

d'aucun intérêt si elle n'est qu'une réalité créée parmi les autres réalités créées : il faut qu'en elle Dieu nous soit donné, que, par elle, nous puissions l'atteindre : « Comme la grâce, dit-il, est une réalité créée, si on la séparait de celui qui l'envoie ou si celui-ci était une créature, la grâce serait soumise à la vanité comme l'est toute créature. Pour que la grâce puisse nous séparer de ce qui est néant et nous unir à la Divinité, *il faut qu'avec elle Dieu lui-même nous soit donné* (48). »

Dieu nous est, en fait, donné : car — nous l'avons déjà indiqué — il y a dans la grâce deux aspects : prise en elle-même, dans sa « substance » de réalité créée, elle est finie; mais considérée comme une certaine participation de Dieu, elle se présente dans des conditions exceptionnelles. Elle participe, en effet, et reproduit la bonté divine elle-même en ce qu'elle a de proprement divin (cf. note 10[b]) : elle est une participation de la nature divine (56). « La grâce, dit Albert (57), est de ces réalités qui, en raison de ce reflet, de cette participation toute spéciale de la bonté divine qui les a créées, portent toujours Dieu en elles : en sorte que, lorsqu'on les a, toujours on a Dieu avec elles. » Comme créature, la grâce est une réalité qui passe; mais, comme image de la puissance, de la vérité et de la bonté de la sainte Trinité et comme moyen par lequel Dieu habite l'âme des justes, la grâce a le pouvoir d'unir Dieu à l'homme et l'homme

(56) *I Sent.*, dist. 3, art. 25, sol. (XXV, 124), etc.; cf. Doms, p. 110.

(57) « Quaedam sunt creaturae quae propter similitudinem bonitatis divinae, a qua creatae sunt, numquam sunt a Deo separatae, sed semper ipsis habitis habetur Deus, sicut est gratia gratum faciens. » *I Sent.*, dist. 1, art. 12, ad q. 3 ad 3 (XXV, 30); comp. *II Sent.*, d. 26, art. 1 ad viam 5 ad 2, fin (XXVII, 446), et le texte cité note 10[b]. — Cette propriété de la grâce sanctifiante ne se vérifie pas de la grâce *gratis data* : cf. Doms, p. 183.

à Dieu (cf. note 46) : elle n'est elle-même que le don créé par lequel Dieu se donne dans la mission temporelle des divines Personnes à l'âme sainte (58).

Une étude spéciale serait à faire ici au sujet de cette belle théologie des missions divines : cela est évidemment impossible. Aussi bien les théologiens du XIII[e] siècle étaient-ils fidèles à traiter des missions divines dans la théologie de la sainte Trinité : car ils les considéraient comme la manifestation, dans le temps, de la vie intime et de l'éternel recueillement de la sainte Trinité. Il appartient cependant à notre sujet et à la considération de la grâce comme moyen d'union à Dieu selon saint Albert d'indiquer brièvement comment Dieu nous est donné dans la grâce et comment nous pouvons l'atteindre. — Rappelons-nous le principe cher à notre Docteur : Dieu a le même rapport aux choses ; ce sont les choses qui n'ont pas le même rapport à Dieu. Si Dieu est présent à l'âme justifiée et s'il est possédé par elle, alors qu'il n'était pas présent à l'âme pécheresse et n'était pas possédé par elle, ce n'est pas qu'il ait changé ou qu'il ait, de son côté, acquis une nouvelle présence. Dieu est en toute chose créée inerte ou vivante, pécheresse ou juste, par son essence et sa puissance; mais la grâce donne à l'âme juste que Dieu, déjà présent en elle, soit *pour elle* présent et possédé d'une manière nouvelle. Ce qu'il y a de nouveau, ce n'est rien du côté de Dieu, mais c'est un effet en nous (59) : et cet effet, c'est précisément la grâce :

(58) « ... Si in specie et stricte accipitur (gratia), tunc gratia gratum faciens non est nisi ipsum donum cum quo dat seipsum Deus in temporali processione Spiritus sancti. » *Sum. theol.*, q. 101, m. 3, sol. (XXXIII, 255).

(59) « Ex parte Dei nihil addit inesse per gratiam super inesse per essentiam, sed ex parte nostra addit alium effectum... » *Sum. theol.*, I P., q. 70, m. 4, ad 2 (XXXI, 738); le nouveau rapport avec

infusée au plus profond de notre âme comme une nouvelle participation à la vie divine, elle est pour notre âme un achèvement, une perfection; rendant l'âme capable d'opérations dans l'ordre de la vie divine, elle lui permet d'atteindre Dieu comme le terme de sa vie spirituelle : ici-bas dans la pénombre de la foi et l'imperfection de la charité — au ciel dans la pleine lumière. La grâce est en effet élévation et sanctification de nos puissances, et même, plus profondément, de notre essence : elle nous conforte (60), et nous rend capables d'atteindre Dieu, de le saisir, de le posséder. Avant, Dieu était là, mais on était incapable de l'atteindre comme Dieu ; maintenant, il est là, tout de même, mais nous avons en nous, permanent, le pouvoir de jouir de sa présence, et c'est ainsi que, en toute vérité, *nous le possédons*. Avant, Dieu était dans l'âme, mais elle ne le *possédait* pas (61) ; maintenant, on peut dire qu'Il commence de lui être donné parce que l'âme commence à pouvoir jouir de Lui. — Lui...!

C'est en effet la belle perspective de la vie de la grâce qui est ouverte à l'âme juste : la perspective d'une vie

Dieu que l'âme acquiert est représenté comme un « connotatum quod magis elevat naturam, et notatur alia ratione exemplaris quia scilicet voluntatis bonae, eo quod Spiritus Sanctus detur cum donis suis, licet non alius quam prius erat, tamen ad aliud datur quam prius habebatur; si tamen concedendum sit quod prius habebatur : non enim habent Spiritum Sanctum in quibus est essentialiter, praesentialiter, potentialiter... ». *I Sent.*, dist. 37, art. 5, ad 2 (XXVI, 236).

(60) « ... Haec autem media [la grâce et la gloire] non tegunt vel deferunt vel distare faciunt videntem et visibile, sed visibilem potentiam *confortant et perficiunt* ad videndum. » *Sum. theol.*, I P., q. 13, m. 4 (XXXI, 64); cf. aussi *id.*, P. II, q. 89, m. 2, ad 4 (XXXIII, 167).

(61) Cf. le second des textes cités note 59.

avec Dieu, d'une vie familière, d'une vie de famille, d'une étroite société avec Dieu. Quelques textes que nous voulons recueillir nous montrent comment l'âme profondément religieuse d'Albert a conçu et vécu cette vie-avec-Dieu : les deux explications du *Pater* dans le commentaire de saint Luc (Borgnet, t. XXII-XXIII) et de saint Matthieu (t. XX-XXI) contiennent peut-être sur ce point les plus belles pages d'Albert : c'est un passage du dernier de ces commentaires qui nous paraît exprimer le plus complètement la pensée et l'expérience du Saint : le voici — nous nous contenterons seulement d'en étoffer ensuite chaque pensée par quelques textes similaires d'Albert — : « A mesure que nous nous dégageons de la fange du péché, du contact des choses terrestres, des défaillances de notre faiblesse, et que nous accédons à la lumière de la vérité, notre qualité de fils (de Dieu) se manifeste en nous et la Paternité de Dieu resplendit sur nous dans la pleine lumière des biens éternels dans toute leur vérité et leur beauté. C'est alors qu'en nous « notre Juste se montre comme l'aurore et notre Sauveur brille comme un flambeau qui s'allume » (Is., 62, 1). C'est alors que Dieu lui-même, trine et un, qui est notre Père, devient en nous la lumière brillante et spirituelle de notre âme, comme la lumière d'un jour serein qui descend de la majesté du Père; c'est alors que la substance même de notre âme devient comme la place bien gardée dans laquelle résident toutes les splendeurs de la contemplation, de la vérité et de la bonté divines (62)... »

(62) « Quando autem removetur peccati pollutio, terrenorum contagio, fragilitatis defectus, et provehimur ad veritatis fulgorem, tunc apparet nomen filiationis in nobis, et tunc resplendet super nos Deus Pater in pleno lumine pulchrorum et verorum bonorum aeternorum : ut tunc in nobis « egrediatur ut splendor justus nos-

Reprenons les étapes de cette ascension de l'âme :

C'est *petit à petit* que ce beau royaume du Père se réalise en nous : « Paulatim enim et paulatim venit regnum Dei, donec tandem totum obtinet hominem (63) » : c'est petit à petit que se réalise l'emprise divine sur nos âmes, jusqu'à ce que tout en nous ait cédé à l'amour de Dieu. La grâce, d'ailleurs, nous incline à cela et, en l'infusant, Dieu a mis dans nos cœurs un poids qui nous porte vers les choses de l'âme (64). Et comme la grâce nous prend pécheurs, engagés dans la « pâte de péché », comme dirait saint Augustin, il faudra que d'abord elle nous guérisse et nous purifie (65) : aussi la grâce apporte-t-elle toujours à l'âme une beauté et un éclat spirituels, la beauté et l'éclat du reflet de Dieu en nous (66) : « venustatio imaginis divinae » : nous devenons plus semblables à notre Père, nous réalisons davantage son image en nous, nous devenons plus fils de Dieu. La seconde naissance selon l'Esprit, en effet, nous assimile à Dieu notre Père, incline vers lui notre cœur et nous suggère de l'invoquer, tout comme, de notre naissance selon la nature, nous recevons la ressemblance de notre père et

ter, et salvator noster ut lampas accendatur » (Is., 62, 1) : ut ipse quidem Deus Trinitas Pater noster, qui vere est, sit in nobis lux candens et intellectuale animae nostrae, sicut serena dies ex lumine quod fulget e Patris majestate : et ipsa animae substantia sit sicut sedes confirmata, in qua resident omnes pulchritudines contemplationis et veritatis et bonitatis divinae..., etc. » *Com. in Ev. Matt.*, VI, 9 (XX, 265).

(63) *Com. in Ev. Matth.*, VI, 10 (XX, 272).

(64) « Baptismus vero facit iter infundendo habitum inclinantem ad spiritualia, sicut si duceretur aliquis ad vinum per gustum vini. » *De eccles. hier.*, cap. 2, § 2, ad 10^{m} (XIV, 512).

(65) Sur la *gratia sanans*, cf. Doms, p. 105.

(66) *I Sent.*, dist. 3, art. 25, sol. (XXV, 124), et *II Sent.*, dist. 26, art. 4, ad diff. 4, ad 1 (XXVII, 451).

une inclination à l'aimer, à l'appeler par son nom (67). — La vie que nous devons mener avec Dieu est en effet une vie d'enfant avec son père : car la grâce qui nous élève à lui nous vient de Jésus, le vrai et naturel Fils de Dieu (68). C'est pour cela aussi que la vie avec la sainte Trinité et avec Dieu notre Père est aussi une vie avec Jésus ; le repos vers lequel nous tendons, en Dieu, est aussi un repos en Jésus : « Un repos, une détente, une joie en Jésus qui nous fera nous asseoir dans son repos et nous servira, se donnant lui-même à nous et nous comblant de ses dons (69). »

Pour Albert, c'est donc dans le repos que se termine l'ascension de l'âme. Dieu est repos en même temps qu'activité, et c'est en se reposant dans les âmes que l'Esprit les vivifie. La communication de sa vie intime à la créature spirituelle, par laquelle Dieu a couronné sa création, est précisément une invitation à se reposer en lui, à entrer dans le septième jour de la vie éternelle qui ne connaîtra pas de fin (70) : tel est très spécialement

(67) « Sicut enim spiritus carnalis patris format filium in formam patri similem secundum naturam, et filii ad patrem inclinat affectum, et facit filium patrem invocare : ita Spiritus Patris coelestis in sacramento per gratiam format baptizatum in formam et assimilationem Patris coelestis, et mutat cordis affectum ad eum, et movet ad eum invocandum. » *Com. in Ev. Joan.*, III, 9 (XXIV, 122).

(68) Cf. *III Sent.*, dist. 20, art. 2, ad 4 (XXVIII, 358); *Com. in Ev. Joan.*, III, 13 (XXIV, 126).

(69) « Et iste etiam recubitus est quies et laetitia, quam habebunt in Jesu, qui facit eos recumbere, collocans eos in quiete illa : et ministrat eis secundum quod seipsum offert eis, et eis dona distribuit et infundit. » *Com. in Ep. IX Dionysii*, § 20 (XIV, 1009).

(70) « Il s'est reposé de son œuvre, c'est-à-dire que, laissant là son œuvre, Il a pris son repos en soi-même, montrant à l'homme qu'il n'était d'autre fin de tous ses désirs que Lui. C'est pourquoi le septième jour n'a qu'un matin et pas de fin : car ce jour dont la créature raisonnable se trouve éclairée dans le Dieu dont elle jouit, c'est la vie bienheureuse elle-même, qui jamais n'aura de fin et ne

pour Albert l'action propre de la grâce qui habite et demeure en nous, de nous faire demeurer en Dieu et prendre en lui notre repos (71). — Cetes, tous les auteurs spirituels parlent de ce repos; mais Albert semble en parler avec une expérience et une conviction toute savoureuses. Pour lui, visiblement, le chrétien est un être faible dans un monde difficile aux âmes spirituelles; mais la grâce se présente comme une *force de Dieu* qui, nous saisissant et nous fortifiant, nous permet de dominer le monde, de nous posséder nous-même (72); elle instaure en nous l'ordre de Dieu (73), la paix de Dieu, elle nous rend maîtres des choses. Ainsi trouvons-nous, dans la théologie albertinienne de la grâce, les éléments de cet humanisme supérieur que comporte la conception catholique des choses : « Que peut-il y avoir de meilleur pour l'homme, en effet, nous dit-il (74), que d'être divin ? La

connaîtra pas de déclin. » *Sum. theol.*, P. II, q. 67, ad quaest. 4 (XXXII, 626). Ce texte n'est pas seulement très beau : il est caractéristique de la manière d'Albert qui conçoit la grâce comme l'achèvement de la création, l'ultime assimilation de la créature à la bonté divine.

(71) « Habitatio illa quae importatur per gratiam non opponitur transitivi, sed dicitur a quiete voluntatis effective : quia scilicet facit voluntatem sanctorum per gratiam in se manere et quiescere. » *I Sent.*, dist. 37, art. 2, ad 2 (XXVI, 241).

(72) Voici quelques textes sur la grâce-force de Dieu et cette expérience du secours de Dieu qu'Albert semble avoir eu très forte : l'Esprit nous apporte « sapor ad tollendum fastidium et vis reficiendi » (*I Sent.*, dist. 14, art. 14, ad 3 (XXV, 404); Albert insiste avec un certain optimisme sur ce fait que nous ne sommes jamais complètement privés du secours de Dieu et l'avons toujours d'une manière qui suffit pour résister au péché : *II Sent.*, dist. 25, art. 6, sol. (XXVIII, 433); cf. autres textes dans Doms, p. 178.

(73) « Ut voluntate et intellectu per omnia congruamus primae et divinae rectitudini... ut etiam legum divinarum in nobis habeamus regulam... » *Com. in Ev. Matt.*, VI, 10 (XX, 270).

(74) « Quid enim melius fieri potest homini, quam divinus sit? Sui boni origine invincibilis, et ad omnia sufficiens virtutis perfec-

source de son bien le rend invincible, la perfection de sa vertu le munit de toutes parts, en sorte qu'il peut dire : je puis tout en celui qui me fortifie. En ordre dans le temps, dans le lieu, avec son Dieu, avec les hommes, bien établi dans l'ordre, riche de tous les dons du Saint-Esprit, rayonnant de la beauté de la vertu et du bien, il est vraiment roi sur la terre. » A cette royauté des âmes justes en qui Dieu a établi son règne ne manque pas la joie du cœur : car la douceur est nécessairement grande de goûter le bien vers lequel on a toujours tendu (75).

III. — Conclusion

La théologie de la grâce chez Albert le Grand n'est pas essentiellement différente de celle d'autres grands théologiens de son époque ; son caractère personnel nous semble tenir à ceci qu'Albert a très spécialement compris la valeur profonde, profondément humaine et profondément religieuse, de la grâce. Albert a tout spécialement vu la vanité de toute créature et son impuissance; mais, parmi les créatures, il en est une qui, bien qu'impuissante par elle-même, est ouverte sur l'infini : celle-là ne peut être achevée, même selon ses requêtes propres, que par une réalité d'un autre ordre que le nôtre : il y faut une réalité de l'ordre proprement divin. Et du coup,

tione, ut dicere possit : Omnia possum in eo qui me confortat. Congruus tempori, et loco, et Deo, et hominibus, in ordine sufficiens, et copiosus in omnibus Spiritus sancti bonis, et gloriosus in decore virtutis et honestatis : hic jam regnat super terram. » *Com. in Ev. Matt.*, XXII, 1 (XXI, 37).

(75) Cf. *Sum. theol.*, P. II, q. 98, m. 3, sol. (XXXIII, 229). Sur Dieu comme rassasiant toutes nos puissances de désir, cf. *II Sent.*, dist. 5, art. 5, sol. (XXVII, 117).

cette pauvre nature humaine, élevée en son fond même dans son potentiel de vie, recevra le moyen d'entrer en contact avec Dieu, de le posséder, de vivre avec lui, de prendre en lui son repos pour le temps et pour l'éternité. Il peut être dangereux de chercher dans une doctrine l'expression d'une expérience et le reflet d'une vie. Ici cependant, la théologie d'Albert nous semble bien refléter l'âme l'Albert : son âme personnelle, son âme de savant aussi, et peut-être son âme d'allemand. Albert semble avoir été une âme tentée ; sensible, nerveux, il était capable de puissants efforts sans avoir, peut-être, la laborieuse patience d'un saint Thomas. Dieu fut pour lui, semble-t-il, non seulement un Dieu qu'on aime et pour lequel on travaille par amour, mais un Dieu secourable et dont la grâce, petit à petit, nous amène au bien. De plus, le savant, *lorsqu'il est profondément croyant*, sent peut-être plus que le philosophe ou le théologien la défaillance de la créature sur toute la ligne; facilement, il serait, en apparence au moins, plus « mystique » que le théologien et ferait à Dieu la place plus grande au sein de la nature elle-même. Enfin, l'âme allemande, avec le puissant instinct métaphysique et l'inquiétude qui, toujours, l'anime, est en quête d'une synthèse entre la grâce et la nature, la forme et la chose brute, l'esprit et la matière, l'autre et le moi... — Il y a, dans la théologie catholique, réponse à ces questions; mais, dans la manière dont Albert — si nous ne l'avons pas trahi — a conçu la théologie de la grâce, n'y a-t-il pas, plus spécialement, une réponse à ce triple problème de sa vie ?

Le Saulchoir.

fr. M.-J. Congar, O. P.

Quelques aspects de la doctrine spirituelle d'Albert le Grand

Il est toujours difficile d'entrer en contact avec les écrivains anciens, trop d'obstacles s'interposent entre eux et leur lecteur pour qu'il n'y ait pas souvent présomption à prétendre avoir saisi leur pensée et pénétré leur esprit ; mais l'entreprise n'est-elle pas deux fois téméraire qui essaie d'exposer à d'autres, en quelques pages, les résultats d'une tâche aussi délicate et les conclusions d'une enquête nécessairement imparfaite? Ces considérations générales et d'autres plus précises s'imposent d'elles-mêmes à l'esprit de celui qui tente d'aborder l'œuvre monumentale de saint Albert le Grand. L'étendue encyclopédique du savoir, la diversité et l'originalité des points de vue abordés, une érudition sacrée et profane considérable, tout semble s'unir pour tenir à l'abri des curiosités modernes les lourds volumes de commentaires, de traités et d'opuscules qui témoignent silencieusement, dans nos bibliothèques, de l'activité littéraire du Docteur de Cologne. Aux trente-huit volumes de la plus récente édition il faut joindre, pour être complet, une respectable collection de manuscrits que de patients ouvriers travaillent aujourd'hui à déchiffrer et à transcrire, tandis que d'autres chercheurs tentent au contraire d'élaguer de l'œuvre imprimée les fragments

dont l'authenticité leur paraît soit suspecte soit même totalement controuvée.

Dans ces conditions, une étude sur Albert le Grand, quelque rapide qu'on la suppose, demande à être menée avec une prudence et un tact tout particuliers. C'est pourquoi l'on croit devoir se limiter ici à quelques notations plus psychologiques peut-être que doctrinales, à quelques caractéristiques générales du penseur qui sont le signe de sa manière et de son génie; plutôt qu'à délimiter les cadres d'un système, on s'attachera à évoquer une figure spirituelle.

*
* *

Une première remarque a la bonne fortune de pouvoir se recommander de l'autorité, incontestée en la matière, de Mgr M. Grabmann. Appelé à prendre la parole à la Semaine albertinienne de Rome, en novembre 1931, le Professeur de Münich prenait pour thème de sa conférence la notion même de théologie, science affective, selon l'enseignement d'Albert le Grand (1). Sans doute le Docteur Universel admet-il, comme le fera après lui saint Thomas, que la théologie possède, grâce à la foi, des principes qui lui sont propres, « propria habet principia fidei »; mais cette vérité que la foi révèle à la théologie est une vérité « selon la piété », une vérité dont on ne peut écarter la valeur de bien, et c'est pourquoi elle assure également la perfection de l'intelligence et celle de l'affectivité, « ideo perficit intellectum et affectum ». La théologie n'a pas seulement pour fin, pour fin dernière, la vérité affective béatifiante « veritas affectiva beatificans », elle possède aussi une fin prochaine qui est

(1) Le texte de cette conférence a été publié dans les *Atti della Settimana Albertina,* chez F. Pustet à Rome.

de nous rendre meilleurs, « ut boni fiamus » (1). Pour notre auteur c'est donc toute la théologie qui a valeur spirituelle : toute recherche, toute discussion, tout commentaire sur l'Écriture, toute dispute de question dogmatique doit contribuer à notre vie intime et nous rapprocher de la possession de notre fin; s'agit-il des mystères de la foi? nous en jouissons par l'affection qui nous unit à eux; s'agit-il des sacrements ou des vertus? ce sont les moyens qui nous conduisent vers la pleine fruition de la Bonté Infinie. Aussi on ne peut que souscrire aux paroles de l'historien selon lesquelles la science sacrée est d'abord, pour Albert, une science affective : « Sacra doctrina praeprimis scientia affectiva reputanda est (2). »

Évidemment, depuis l'époque où le Maître dominicain écrivait les lignes que l'on vient de résumer, c'est-à-dire depuis l'année 1245 environ, les sciences ecclésiastiques ont fait quelques progrès dans le sens d'une plus exacte spécialisation; mais ce qu'il importe surtout de noter ici c'est que déjà parmi ses contemporains, en adoptant sa position touchant la nature de la théologie, saint Albert se trouve plus proche de certains de ses prédécesseurs, d'un saint Bernard par exemple ou des théologiens de Saint-Victor que de tels de ses disciples immédiats, voire du plus illustre d'entre eux. Encore quelques années, et il sera l'homme du passé, le témoin d'une époque révolue; avant de mourir il verra les sciences sacrées se limiter, de plus en plus, à une spéculation exclusive de tout souci de piété; quelque vingt ans après sa mort cette évolution, jointe aux circonstances

(1) Albert le Grand, *Commentaire sur les Sentences*, I, d. 1, a. 4, corpus et ad 4. Éd. Borgnet, vol. XXV, p. 18.
(2) M. Grabmann, *op. cit.*, p. 112.

politiques, précipitera la scolastique latine dans une véritable décadence, elle deviendra une méthode de pensée sans ampleur et sans portée. Si l'on veut suivre historiquement, sur ce point précis d'une théologie affective, l'influence propre d'Albert le Grand, c'est vers les mystiques rhénans et, peut-être, vers les premiers représentants de la « devotio moderna » qu'il faut plutôt se tourner. Sans doute les grands thomistes de la Renaissance ne croiront pas utile de reprendre les positions du maître de saint Thomas touchant la nature de la théologie; avec le disciple ils préféreront enseigner que le savoir théologique est, de soi, plus spéculatif que pratique; cependant ils sauront trouver, dans l'exercice de ce labeur, un admirable moyen de développer leur sens intime des choses de Dieu, les relations de Bañez avec sainte Thérèse et le traité des dons du Saint-Esprit de Jean de Saint-Thomas suffisent à le prouver. C'est en somme cette leçon que, sous la forme un peu archaïque qui lui reste propre, le disciple de Jourdain de Saxe, Albert de Bollstädt continue de donner.

*
* *

La théologie, pour Maître Albert, est donc une science affective, par les fins immédiates et lointaines qu'elle poursuit; mais cette science, dont le Dieu béatifiant est d'abord l'objet, sait utiliser jusque dans ses plus authentiques démarches et jusque dans ses traités les plus élevés, tout le savoir humain, chrétien ou païen, inductif ou déductif, livresque ou expérimental. Comme tous les êtres de la nature dépendent de Dieu, ainsi toute parcelle de vérité, toute conclusion ou toute expérience, fût-elle la plus infime et portant sur les réalités les plus vulgaires, doit trouver sa place, son rang, et son emploi dans

l'édifice de la science sacrée, édifice aussi varié, aussi imprévu, aussi grandiose que le monde lui-même, dont il n'est d'ailleurs qu'un reflet. A vrai dire, il semble même que la distinction du sacré et du profane n'existe pas pour le théologien ou, du moins, n'existe point avec tout le puritanisme étroit qui lui échoit aujourd'hui ; toute chose a valeur divine, valeur diverse évidemment, mais de même que dans la cathédrale chacun, depuis le pontife jusqu'au menu peuple, trouve place à son rang, et de même que dans la cathédrale toute la création matérielle est employée et exprimée selon l'ordre qui convient, ainsi dans les Sommes et les traités de la théologie toute considération imaginable, si étrangère à la foi que notre laïcisme la puisse supposer, attirera l'attention du Docteur, exercera une curiosité toujours en éveil et une sagacité rarement en défaut; puis la question étant délimitée et comme polie sur ses quatre faces, par objections et par réponses, elle deviendra une pierre de l'énorme architecture que l'artisan fidèle élève peu à peu, sans hâte comme sans dégoût, pour la gloire de Dieu. Si toute la théologie est, comme on l'a dit, au service de la piété, c'est plus encore l'univers entier qui est au service du théologien. Mais ceci demande, pour être vraiment saisi, l'illustration de quelques exemples.

Ouvrons, par exemple, le *Mariale* (1) ou recueil de « questions » sur le texte de saint Luc : « Missus est Angelus Gabriel ad virginem desponsatam viro » (Luc, 1. 26 sq.). Cela est déjà significatif d'une époque, l'ouvrage de Mariologie le plus célèbre qu'ait composé Albert est le commentaire d'un texte sacré, par mode de questions, en forme scolastique; si le but de la théologie est affectif, son vêtement littéraire paraît incontestablement

(1) Éd. Borgnet, t. XXXVII, pp. 1-362.

sévère. Mais lisons au moins les titres de quelques-unes des questions soulevées par le théologien; comment le Docteur de Cologne se représente-t-il « l'annonce faite à Marie » ? Les premiers articles concernent l'Ange, sa mission, son titre hiérarchique, son aspect extérieur, serpent, homme ou colombe? son sexe et son âge apparents, la couleur de ses vêtements, le temps et le lieu de l'apparition (1); puis, après quelques éclaircissements sur les mots mêmes du texte évangélique (2), l'auteur passe à la personne de Marie; il envisage successivement sa condition d'épouse de Joseph, son âge, la beauté et les proportions de son corps, son teint, la couleur de ses yeux et celle de ses cheveux (3); en somme il a soin de composer d'abord un portrait physique de la Vierge. Mais comment procède-t-il ? Il utilise imperturbablement Gallien et les divers traités médicaux qu'il peut atteindre, notamment un compilateur bénédictin du XI^e^ siècle, Constantin l'Africain. Une série de discussions techniques fort serrées essaie de déterminer quel est, selon ces auteurs, le tempérament le mieux équilibré et les conséquences que doit avoir cette proportion des humeurs sur l'aspect extérieur du corps. En conclusion Albert estime que la très sainte Vierge devait avoir le cerveau chaud et sec, ce qui conduit à lui reconnaître des cheveux et des yeux noirs : « et sic procedunt rationes et auctoritates ad hoc inductae », les arguments exposés et les autorités alléguées s'accordent pour ce choix. Ainsi la Bienheureuse Vierge fut-elle à même de transmettre ce tempérament parfait, qui était le sien, à son divin Fils, lui que nous croyons avoir été le plus beau d'entre

(1) Questions I à X.
(2) Questions XI-XIII.
(3) Questions XIV-XX.

les enfants des hommes (1). On remarquera comment, au terme de l'exposé scientifique, une brève notation vient rappeler que tout ce travail de l'esprit était ordonné à une forme religieuse de connaissance; la vérité établie, fût-ce par les moyens que nous jugerions les plus profanes, est une vérité « secundum pietatem » (2).

Un exemple analogue de cette manière d'Albert peut être fourni par un autre de ses traités les plus dévots, celui que l'on intitule *De Sacramento Eucharistiae*. Ici encore élévations mystiques et discussions scolastiques se mêlent de la plus savoureuse façon. Le sacrement de l'autel, c'est le début du traité, est offert par l'ami le plus bienveillant, « a gratissimo », à ses amis les meilleurs, « non datur nisi gratissimis amicis » (3) — il opère les grâces les plus parfaites (4) — il constitue un don magnifique et précieux, le don même de l'amour le plus cher (5) —, mais ce sacrement d'amour est offert par mode de nourriture et de breuvage, et aussitôt Albert de prouver que le pain et le vin sont les aliments les plus nobles, les plus savoureux, les plus nourrissants, les plus faciles à digérer et à assimiler (6). Ces diverses considérations forment autant de chapitres distincts. Ainsi on tient à prouver que le vin est la seule boisson qui convienne à l'homme de façon vraiment naturelle (7). L'eau, que certains regardent comme une boisson, « quae a quibusdam sumitur in potum », est insipide, comme le

(1) Question xx. Éd. citée, p. 47.

(2) On a cru devoir faire grâce ici au lecteur de beaucoup de détails physiologiques que notre piété moderne ne saurait souffrir dans un ouvrage de dévotion.

(3) *De Sacramento Eucharistiae*, dist. I, c. 2 et 3.

(4) Dist. I, c. 4-6.

(5) Dist. II, Tract. I.

(6) Dist. III, Tract. I.

(7) Dist. III, Tract. II.

dit Isaac dans son ouvrage sur la diète — la tisane d'orge dont Constantin, le même que tout à l'heure, fait grand cas, n'est bonne que pour les malades — de même le lait convient aux enfants mais ne saurait être la boisson ordinaire des adultes; il détend et amollit les chairs — quant à l'eau de lessive à laquelle les cendres communiquent quelque chose de leur vertu, elle serait corrosive pour l'intestin — la bière fait gonfler outre mesure et produit d'autres effets funestes. Dès lors, puisque le sacrement exige une matière qui, par sa signification naturelle, symbolise l'effet sacramentel, et puisque le vin satisfait seul, de la façon la plus convenable et la plus naturelle, à la soif de notre corps, il convient que la boisson spirituelle du Sang du Christ nous soit présentée sous les apparences du vin. D'ailleurs il est dit au livre d'Esther (1, 7) que le roi Assuérus faisait servir à ses invités un vin abondant et choisi, le texte sacré ne mentionne pas d'autre boisson, et on lit de même dans Isaïe (xxv, 6) que le Seigneur prépare à tous les peuples, sur la montagne, un festin succulent, un festin de vendange, « convivium pinguium, convivium vindemiae » (1). Ainsi les affirmations de l'Écriture s'unissent-elles aux conclusions de la science médicale, pour manifester l'excellence du choix du Christ dans l'institution du sacrement. On voit donc, ici encore, combien, dans l'œuvre d'Albert, le sacré et le profane se trouvent constamment unis. De même que dans sa définition de la théologie il faisait aller de pair la connaissance et l'amour, de même dans l'élaboration de cette théologie, il ignore délibérément tout morcellement de la pensée et de la vie; cette universalité du savoir que la postérité s'est plu à lui attribuer, il l'emploie pieusement à une

(1) *Ibidem*, c. 1; éd. citée, t. XXXVIII, pp. 281-283.

œuvre sainte. Comme il est professeur, soucieux de divisions logiques et d'exposés didactiques, il sait les trouver dans les traités techniques qu'il connaît mieux que personne, mais, comme il est théologien, c'est une nourriture spirituelle, empruntée à l'Écriture et à saint Augustin, qu'il tient à enfermer dans ces flacons d'une substance plus épaisse; notre délicatesse s'en étonne aujourd'hui, mais Notre-Seigneur ne donne-t-il pas l'exemple de toutes les audaces lorsqu'il accommode à nos besoins, sous les enveloppes d'un pain et d'un vin quotidiens, les trésors infinis de son Corps et de son Sang?

*
* *

L'œuvre scripturaire du Maître de Cologne est conçue sur le même type que les traités plus proprement théologiques, et son examen conduirait à des observations analogues (1); il est temps d'aborder les enseignements du dominicain touchant la vie chrétienne elle-même dans ses manifestations les plus hautes. Ici encore, selon la manière de son temps, Albert classe, divise et ordonne; il procède par analyse, il dégage les principes de la vie spirituelle, qu'il considère comme des pouvoirs immanents d'action. Puisqu'il n'a pas laissé de traité spécial consacré à la vie chrétienne, il semble que l'on ne puisse mieux faire que d'ouvrir à nouveau son *Mariale* pour y lire, à la suite du portrait physique de la Vierge, dont il a été question, la description de son être spirituel et moral. On peut tenir pour assuré que le dévot de Marie aura su parer sa Dame de toute l'abondance des dons

(1) On les trouvera formulées dans le travail consciencieusement documenté et vraiment complet du R. P. J. Vosté, *Sanctus Albertus Magnus Sacrae Paginae Magister*, Romae, 1932.

surnaturels. L'exposé de la doctrine se présente comme un commentaire de la parole de l'Ange proclamant la plénitude de grâce en Marie; il revient en effet au théologien de dénombrer les éléments qui intègrent cette plénitude. Une série d'*habitus* gratuits, enseigne Maître Albert, assurent la perfection de l'âme, l'élèvent au-dessus des possibilités de sa nature et l'unissent à Dieu. Ce sont d'abord les grâces sacramentelles, qui suppriment ou diminuent les obstacles qui s'opposent à l'essor de l'âme; ce sont les vertus, qui complètent l'âme dans son être de grâce et la dirigent vers sa fin par des opérations appropriées; ce sont ensuite les dons de l'Esprit, qui sont le principe d'une activité meilleure et unissent, de plus près, l'âme à sa fin; ce sont enfin les fruits de l'Esprit, qui procurent douceur et réfection à l'âme unie à Dieu autant qu'il est possible en cette vie (1). Cependant, et l'on ne doit pas s'y tromper, si ces dons de la grâce sont classés par le théologien dans un ordre de croissante perfection, ils ne constituent pas des étapes que l'âme devrait successivement gravir, ils sont tous utiles et requis à la fois, à tel point qu'il est admis que la Très Sainte Vierge a participé aux grâces sacramentelles. Avec ce mélange de sécheresse didactique et de ferveur spirituelle, qui décidément le caractérise, Albert le Grand traite successivement du baptême de Notre-Dame, de sa confirmation, de ses confessions à saint Jean, dans lesquelles elle ne pouvait confesser que les bontés divines, de ses communions qui commémoraient la Passion de son Fils et la consolaient de son absence corporelle (2). Si l'Écriture et la Tradition sont également

(1) *Mariale seu Quaestiones super Evangelium* « *Missus est* », q. LXI, Praenotamina ad solutionem, § 4, p. 109.
(2) *Ibidem*, q. XLIII, § 2, p. 84.

muettes sur tous ces sujets, il faut y voir une marque de la vertu parfaite de Marie qui voulut, par humilité, recevoir les sacrements et, par humilité encore, se taire sur cette réception et la tenir cachée ; le silence même de l'Écriture proclame cette plénitude de l'humilité, de même que les paroles de l'Écriture n'eussent pas été nécessaires à la proclamation de la plénitude de grâce (1).

On pourra certes sourire de cette naïveté du vieux Maître qui montre la Bienheureuse Vierge parcourant le cycle sacramentaire, le sacrement de l'ordre excepté ; mais n'est-elle pas touchante de tendresse cette naïveté qui courbe la Toute Pure devant l'absolution sacerdotale de saint Jean ? on croit voir l'esquisse du même mouvement modeste de la nuque qui, dans la fresque de l'Angelico, incline la Vierge, les mains jointes, sous la couronne triomphale qu'à deux mains son Fils lui impose. En tout cas ce simple exposé rend manifeste, mieux que ne le feraient des volumes de commentaires, le respect inouï dont saint Albert entourait les rites sacrés de l'Église, puisque Notre-Dame elle-même doit les recevoir tous un à un.

Toujours dans le même ouvrage, à propos de la vertu de charité, le Docteur Universel enseigne comment cette vertu doit croître durant notre vie de voyageurs. Un triple mouvement de l'âme y est requis : le premier, de purification; le second, de recueillement, de récollection sur soi-même, « in se recollectio »; le troisième, d'élévation (2). Trois obstacles sont à vaincre pour assurer la parfaite pureté de l'âme : celui de la faute, celui de la peine due à la faute, celui de l'opacité massive du corps, de la « corpulentia corporis ». De même trois obstacles

(1) *Ibidem*, q. XLIII, § 1, p. 83.
(2) *Ibidem*, q. LXI, Responsiones, § 2, p. 112.

s'opposent à la pleine récollection de l'âme : ce sont les phantasmes de l'imagination, les mouvements des passions, enfin la diversité des occupations. Pendant ce temps un triple effort conjugué doit assurer l'élévation de l'âme : les tentatives de la nature, « natura conante » — l'appui de la grâce, « gratia elevante » — l'attraction de Dieu, « Deo attrahente » (1). Sur tous ces points, le théologien se contente de fournir le schéma que l'on vient d'indiquer ; il laisse à saint Augustin, qu'il cite abondamment, le soin de remplir les cadres qu'il a ainsi tracés. Ici encore il ne s'agit pas pour Albert de tracer comme les paliers successifs de l'ascension de l'âme, la méthode qu'emploiera plus tard saint Jean de la Croix lui demeure étrangère; il procède, comme on le fait toujours à son époque, par la discrimination analytique d'un ordre de nature. Les trois mouvements de l'âme qui sont envisagés : purification, recueillement, élévation, sont manifestement synchroniques; tels qu'ils sont énumérés, ils sont précieux pour faire connaître la manière dont le Docteur médiéval concevait l'élévation de l'âme vers Dieu, et ils sont également précieux parce qu'ils ouvrent la voie aux analyses et aux développements des théologiens et des mystiques postérieurs.

Après ce long exposé touchant la charité, le *Mariale* poursuit plus brièvement l'examen des questions relatives aux dons du Saint-Esprit, aux béatitudes, à leur existence dans l'âme de la Très Sainte Vierge; l'auteur envisage ensuite les grâces *gratis datae*, il essaie de fixer dans quelle mesure Marie connaissait les arts et les sciences, voire l'arithmétique et la musique, et possédait les charismes. Sur tous ces points, le spéculatif, qu'est aussi

(1) *Ibidem*, pp. 112-114.

Albert, l'emporte manifestement sur le mystique. Plutôt que de le suivre ici sur ce terrain, il importe de le voir faire œuvre spirituelle. Il suffira de lui céder en quelque sorte la parole en traduisant tel passage fameux de son traité de l'Eucharistie, dans lequel il pose comme une amorce de ce que nous appellerions la dévotion au cœur eucharistique de Jésus. Il n'y a là aucun anachronisme, car avec la dévotion à Notre-Dame, celles à la Personne sacrée du Sauveur et au sacrement de son Eucharistie sont tout à fait dans la tradition du XII[e] siècle finissant. C'est à cette époque, en effet, que se généralisa dans l'Église la pratique de l'élévation de l'hostie après la consécration. Voici en quels termes notre auteur décrit les sentiments qui ont présidé à l'institution de la sainte Eucharistie (1) :

« Tous les dons que Dieu nous accorde proviennent de sa bienveillance et de sa bonté, mais il a su mettre le comble à sa très bienveillante et très bénigne volonté à notre égard dans la préparation de ce grand sacrement; il fut incliné à le faire par une douce effusion du torrent de sa charité.

« Le cœur a six manières de s'épancher vers les inférieurs : ce sont la bonté, la bénignité, la miséricorde, la douceur, la charité, la longanimité, qui ont disposé le cœur de Dieu à l'institution d'une telle grâce. La bonté, selon Denis, est la communication et la diffusion universelle de soi-même. La bénignité vient de l'excellence d'un cœur embrasé et toujours liquéfié dans l'effusion de toute bonté. La miséricorde porte continuellement son affection sur ses semblables. La douceur se réalise dans une diffusion perpétuelle des biens qui conviennent à la

(1) *De Sacramento Eucharistiae*, dist. I, c. 2, § 1 ; éd. citée, t. XXXVIII, pp. 194-195.

nature, elle inclut une saveur qui est la perception exquise de cette douceur qui se répand. La charité est une ardeur qui échauffe et embrase le cœur et le porte à se dépenser sans compter en faveur de l'aimé. La longanimité est faiseuse de paix, elle ne suspend pas ses bienfaits devant les injures reçues.

« Tous ces sentiments ont porté le cœur de Dieu très gracieux à nous faire cette grâce du sacrement. En effet il nous y communique sa divinité, il s'épanche tout entier vers nous, et c'est nous qui, pour le bien de notre âme et de notre corps, participons spirituellement et corporellement à cette diffusion. Dans ce sacrement les ardeurs du bien divin se répandent comme un torrent délicieux; nous y goûtons sa naturelle douceur dans la perception merveilleuse de toute saveur; son auteur s'y livre et s'y dépense si entièrement qu'il n'est rien qu'il ne nous donne ; sa divinité, son âme, son sang, son corps, il nous les présente pour notre joie. Enfin il a voulu que ce sacrement ait valeur propitiatoire pour les occasions dans lesquelles nous avons pu mériter son courroux. En vérité ce sacrement réalise, selon son nom, une Eucharistie, puisque c'est la volonté très gracieuse de Dieu qui nous l'a préparé. »

Ces quelques lignes, que l'on pourrait croire d'un saint Bernard ou d'un Hugues de Saint-Victor, montrent de façon suffisante, semble-t-il, que saint Albert définissait sa propre méthode lorsqu'il appelait la théologie une science affective.

S'il a tenu à amasser, à accumuler, pourrait-on dire, dans ses ouvrages, les connaissances les plus diverses, il y est nettement poussé par une foi vive et une charité ardente qui cherchent dans les créatures un appui pour s'élever vers le Créateur. Ce mouvement foncier de son esprit, ce désir toujours actif d'un progrès dans la con-

naissance et dans l'amour, ainsi que l'ampleur qu'il a su donner à ses recherches et la prudence avec laquelle il les a conduites, ont assuré au Docteur de Cologne une place de choix parmi les grands penseurs et les grands spirituels du catholicisme. A la suite des Pères de l'Église, au temps de l'apogée de la scolastique latine, avant les mystiques et les théologiens de l'âge moderne, il assure la continuité d'une tradition vivante qu'anime visiblement l'Esprit de Dieu. Puissent les nouvelles dignités dont le Magistère vient de le déclarer revêtu continuer à étendre les effets d'une influence qui ne peut être que salutaire et répandre, sur ceux qui cherchent la possession d'une vérité qui soit amour, une grâce spéciale de bénédiction, gage de meilleures victoires et d'incorruptible triomphe ! Saint Albert, priez pour nous !

Rome.

H.-D. Simonin.

Un traité inédit d'Albert le Grand

SUR LA SAINTE VIERGE

Le texte ci-dessous est la traduction d'un court extrait du livre d'Albert le Grand De Natura boni. *Cette œuvre, qu'il ne faut pas confondre avec la* Summa de bono, *renferme un traité sur la Sainte Vierge, une sorte de « Summa Mariana »* (1) *complètement inédite. Elle m'a été communiquée*

(1) Comme cette Somme mariale n'est connue que de quelques spécialistes, peut-être n'est-il pas inutile d'en indiquer les principales divisions.

Elle fait partie d'une dissertation *De Continentia.* Après avoir parlé des vices contraires, l'auteur, dans un troisième chapitre, traite « *de virtute, cujus substantia consistit in medio, seu de castitate sive de continentia, tres habens gradus, scilicet virginitatis, viduitatis et continentiae conjugalis* ».

I. — De primo gradu seu statu continentiae, sive de virginitate. Distinctio I : *De pertinentibus ad virginitatis meritum.*

Quaestio I, Sectio I : *De prima virginitate, seu de virginitate privilegiata sive divina Beatae Mariae Virginis.* — Articulus I : *Quae fuerit B. Mariae Virginis munditia.* 1) De sanctificatione B. M. V. in utero; 2) Vitae merito munditia fuit cumulata; 3) Angelica salutatione dignam habuit munditiam; 4) Superventus Spiritus Sancti ostendit Mariae munditiam; 5) Obumbratione Altissimi Maria est purificata; 6) Crementum, quod ex inhabitatione Verbi accepit. — Artic. II : *Quae hujus munditiae fuerit gratia.* — Artic. III : *Quae B. M. V. gratiae et munditiae utilitas.* — Artic. IV : *Quae fuerint B. M. V. privilegia.* — Artic. V : *Quae suae incorruptionis cum integritate divina convenientia.*

Le troisième point de l'art. I (*Angelica salutatione dignam habuit munditiam*) se subdivise à son tour :

I. *Modus salutationis :* 1. ab Angelo dicitur « Ave »; 2. ab Ecclesia nomen Virginis beatae praefigitur Maria. Interpretatur Maria hebraico sermone tripliciter, sermone syro sonat « Domina ». — I. *Illumina-*

par l'érudit M. Scheeben, de Cologne, qui connaît si bien les œuvres et la pensée du Maître. Je tiens à lui exprimer ici toute ma reconnaissance. Le texte a été établi par le R. P. Moellenbrock, O. P., d'après deux manuscrits de la bibliothèque municipale de Munich (Clm 9640, XIII^e siècle, fol. 45^r-140^v, et Clm 26831, XV^e siècle, fol. 20^r-180^v). Ces deux manuscrits ont été décrits par Franz Pelster dans la Theologische Quartalschrift *(Innsbruck, 1920, t. 101, pp. 64-90). Il existe encore d'autres manuscrits du texte à la bibliothèque municipale de Berlin et au monastère des Dominicains de Vienne.*

Cette œuvre a été écrite au début de l'activité scientifique d'Albert. Elle sera publiée parmi les premières dans l'édition critique complète qu'on prépare actuellement à Cologne. Elle est intéressante historiquement à cause de ses rapports étroits avec la Summa de bono. *M. Scheeben, à l'obligeance de qui je dois aussi ces renseignements, la tient pour plus importante que l'*Expositio in Ave Maria, *également inédite.*

Albert le Grand, selon l'habitude de son temps, prend chaque terme de l'Écriture dans son sens propre pour en déduire le sens anagogique, ce qui l'oblige d'abord à une explication littérale et, par là, oblige aussi à en donner une traduction littérale, afin que le lecteur saisisse l'enchaînement des idées et que le texte demeure intelligible. C'est pourquoi on trouvera des traductions de versets qui ne correspondent pas toujours à celles que l'on a coutume de lire dans les traductions françaises de la Bible, soit qu'Albert le Grand n'ait pas reproduit exactement le texte de la Vulgate, soit qu'il en ait donné lui-même une interprétation différente de celle qui est généralement admise aujourd'hui.

L'interprétation des noms propres d'après une étymologie au moins douteuse est aussi l'usage courant du moyen âge, et, sans doute, des âmes plus avides d'édification que curieuses d'érudition trouveront-elles que le Saint en a abusé, autant que de l'interprétation anagogique et de la méthode

trix : illuminatrix hominum (est aurora, est luna, ut sol, ut castrorum acies ordinata); illuminatrix Angelorum (in cogitatu B. M. V., in dilectione B. M. V., in opere B. M. V.). — II. Stella maris. — III. Amarum mare. — IV. Domina nostra.

On trouvera ci-dessous la traduction des principaux passages de la deuxième interprétation.

scolastique. Cependant, veut-on que les statues du portail royal de Chartres aient des vêtements de coupe moderne? Cette façon d'aborder le sujet du point de vue théologique et de s'adresser à l'intelligence pour aider la piété nous change heureusement de certaine littérature mariale plus moderne. On sent assez la ferveur sous des dehors graves, sévères si l'on veut, de même qu'un regard attentif découvre bientôt, dans l'expression austère des visages sculptés par les vieux imagiers, la chaleur de la vie.

Les textes choisis présentent encore un autre intérêt : on y trouve la trace des préoccupations scientifiques du Maître. La connaissance de la physique et de l'astronomie lui permet de développer ses comparaisons. Une fois de plus, nous reconnaissons en passant les notions du monde reçues à cette époque. C'est miracle que la pensée moderne, qui les a bouleversées, ne leur ait rien enlevé de leur noblesse et de leur poésie, mais tout est relatif, et la notion de l'infini ne dépend pas des bornes plus ou moins reculées que, selon les époques, les savants ont assignées au monde matériel. Dans cette évocation des pôles, de ces deux étoiles autour desquelles évolue l'univers et qui sont les symboles du Christ et de sa Mère, le monde visible n'étant qu'une faible image de l'autre, il semble parfois — est-ce une impression personnelle? — qu'on sente passer comme un souffle de la Divine Comédie.

SECONDE INTERPRÉTATION DU NOM DE MARIE « STELLA MARIS »

D'après la seconde interprétation, ce nom signifie « Étoile de la mer ». Ceux qui écrivent sur les astres disent de cette étoile qu'elle est le pôle du monde et que, immobile elle-même, elle est comme le centre de toutes les autres, autour duquel se meut la circonférence entière du ciel. Et comme il y a dans le ciel deux de ces pôles, l'un au sud qui nous est caché, l'autre au nord qui nous

est visible, on nomme étoile de la mer le pôle situé au nord. Cette étoile est ainsi nommée parce que les navigateurs cherchent toujours le port et règlent leur navigation d'après elle. Lorsque le ciel est couvert de nuages et que cette étoile est cachée, par une propriété remarquable, l'aiguille, d'abord agitée à la surface de l'eau par la présence de la pierre d'aimant, reste immobile dans la direction de cette étoile quand la pierre d'aimant est retirée : ainsi, grâce à la vertu secrète qui attire l'aiguille, les navigateurs peuvent heureusement retrouver la bonne direction que les nuages leur avaient fait perdre.

D'après les philosophes qui dissertent du ciel et de l'univers, il y a donc deux pôles, mais ces philosophes ne sont pas d'accord pour dire lequel d'entre eux est situé dans la partie supérieure vers la droite du ciel, et lequel se trouve dans la partie inférieure vers la gauche du ciel. Les Pythagoriciens prétendent que l'étoile que nous appelons étoile de la mer est dans la partie supérieure, vers la droite. Ceux qui, par contre, partagent l'opinion d'Aristote et soutiennent que le premier mouvement du ciel, qu'ils nomment mouvement diurne, va de la droite ou orient vers la gauche ou occident, assurent que cette étoile se trouve dans la partie inférieure du ciel et que nous aussi, situés dans cette même partie inférieure, nous sommes vers la gauche du ciel. Ils disent aussi que cette autre étoile, nommée pôle antarctique, qui, tournée vers le sud, nous est cachée, se trouve à la partie supérieure, et que ceux qui habitent là regardent vers la droite du ciel. En outre, lorsque le soleil arrive à cette étoile, c'est l'été et le printemps. Lorsqu'il la quitte, c'est l'automne et l'hiver.

Nous avons emprunté ces explications aux philosophes afin de bien mettre ces notions en lumière dans l'en-

semble et dans le détail, et de prouver combien elles conviennent à Marie, pour que l'on ne croie pas que, dans cette interprétation, la signification de son nom a été forcée (1).

Marie, étoile du matin

La Bienheureuse Vierge est donc une étoile, ainsi qu'on lit à son sujet dans les Nombres, XXIV, 17-19 : « Une étoile sortira de Jacob, un sceptre s'élèvera d'Israël. Il frappera les chefs de Moab, et il exterminera tous les fils de Seth. Edom sera sa possession (2), la postérité de Seir tombera au pouvoir de ses ennemis, et Israël déploiera sa vaillance. De Jacob sortira un dominateur, et il fera périr ce qui sera resté dans la ville. »

On la nomme étoile pour trois raisons, dont la première est que l'étoile est la partie la plus noble du ciel. La seconde est que l'étoile est donnée à la nuit pour l'éclairer. La troisième est qu'elle engendre sa lumière sans diminuer ni se corrompre. Toutes ces qualités peuvent à bon droit être attribuées à la Bienheureuse Vierge. En effet, elle occupe la partie la plus noble de tout le ciel et elle est le plus noble des êtres célestes; bien plus, elle a été élevée au-dessus des cieux par la magnificence de Dieu. Et ainsi, de même que l'étoile du matin brille au milieu des nuages, comme la lune dans sa plénitude et comme un soleil resplendissant, cette Vierge a brillé

(1) Ces considérations empruntées à une astronomie périmée sont nécessaires pour comprendre les développements théologiques du saint Docteur. On remarquera d'ailleurs que ces « explications empruntées aux philosophes » ne servent pas de base proprement dite aux raisonnements du théologien : elles fournissent tout au plus les figures et les images suivant lesquelles, par analogie, les perfections de la Vierge sont expliquées.

(2) Texte : « *Et erit Idumaea possessio haereditatis ejus.* » Vulgate : « *possessio ejus.* »

dans le temple de Dieu qu'est le ciel, c'est-à-dire l'Église.

La Bienheureuse Vierge est nommée étoile du matin parce que le matin de la grâce s'est levé en elle, et qu'elle se trouve au milieu du brouillard qui a coutume de monter le matin. C'est un triple brouillard que dissipe la Bienheureuse Vierge : celui du péché, celui de la tristesse et celui de l'erreur. Elle dissipe le premier en intercédant pour les pécheurs, le second en dispensant aux malheureux la consolation, le troisième en révélant la vérité. Elle brille comme la lune, dont la lumière ne décroît pas mais augmente, puis demeure stable, répandant sans cesse la lumière de la grâce sur tous ceux qui sont dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort. Elle est comme un soleil resplendissant qui prodigue la chaleur de la piété et se répand en bonté pour réformer toutes les créatures raisonnables. Mais c'est peu dire à sa louange, bien plutôt, ainsi qu'il est écrit au livre de la Sagesse, VII, 29-30 : « Elle est plus belle que le soleil et que l'arrangement des étoiles ; comparée à la lumière, elle l'emporte sur elle, car la lumière fait place à la nuit, mais le mal ne prévaut pas contre la sagesse. »

« La lumière fait place à la nuit », mais le mal ne prévaut pas contre Marie, étoile de la mer. Elle a été donnée à la nuit pour l'éclairer. Les ténèbres de la nuit sont l'image de la vie pendant notre séjour ici-bas, cette nuit dans laquelle le soleil lumineux de la vérité dévoilée nous est caché. [...] Dans cette nuit Marie brille parce qu'elle nous a montré la vérité elle-même vêtue de chair, afin que, par les choses visibles, nous apprenions à voir surgir les réalités invisibles. C'est pourquoi l'Écriture dit dans la Genèse que « Dieu fit les étoiles et les plaça dans le firmament du ciel afin qu'elles éclairent la terre », et surtout l'étoile qui diffère des autres par sa clarté, qui est toujours au-dessus de la terre, répandant abondam-

ment sur tous le bienfait de sa clarté. A tous les hommes, en effet, elle donne son Fils. Et s'ils ont des yeux trop faibles pour reconnaître la déité, pareils aux animaux nocturnes qui ne peuvent voir le soleil, elle revêt pour nous son petit enfant d'une chair mortelle et, ainsi revêtu, elle l'enveloppe de langes et le place dans une crèche, afin que les sens du bœuf et de l'âne eux-mêmes puissent parfaitement le reconnaître. En effet, la vérité revêtue de chair, c'est le Fils de Dieu fait homme. Le petit enfant enveloppé de langes est le Verbe coéternel au Père, expliqué par des paraboles et des exemples grossiers et vulgaires, afin qu'il soit un aliment réparateur même pour l'esprit des bêtes de somme — du bœuf et de l'âne — c'est-à-dire du simple clerc, qui est un bœuf labourant les sillons des cœurs, et du laïque, qui est un âne dans la science des Écritures.

Que celui qui, en effet, ne pénètre pas les secrets de la déité reçoive la parole de Dieu dans les rudiments de la foi par les articles de la foi, et il sera sauvé. Selon Job, les bœufs labouraient et les ânesses paissaient à côté d'eux; selon une autre interprétation, les ânesses étaient pleines. Les bœufs labourent, en effet, lorsque les clercs, distribuant les sacrements et la parole de Dieu, tracent les sillons dans les cœurs et sèment les fruits de justice. Mais les ânesses paissent lorsque, par des paraboles vulgaires et par la foi implicite, le peuple est restauré dans les bonnes mœurs et fécondé par la sainte espérance, ainsi que le dit Isaïe, XXVI, 17-18 : « Te craignant, Seigneur, nous avons conçu, nous avons enfanté et donné l'espérance du salut (1). »

Ainsi à notre oiseau de nuit, c'est-à-dire à notre intel-

(1) Texte : « *A timore tuo, Domine, concepimus et quasi parturivimus et peperimus spem salutis.* » Vulgate : « *A facie tua, Domine, ... et peperimus spiritum.* »

ligence qui ne voit la vérité qu'en similitudes, la Vierge Mère, pareille à l'étoile de la nuit, donne la vérité lorsqu'elle la vêt de chair, l'enveloppe de langes et la dépose dans la crèche pour être l'aliment des bêtes de somme. Je pense que telle est la signification de cette parole : « Je suis devenu comme le hibou de la maison » (Ps. CI, 7) (1). Le hibou est, en effet, un oiseau qui ne voit que dans les ténèbres. Il représente l'intellect humain grossier et voilé qui ne comprend pas le mystère du royaume céleste, sinon en paraboles. Et il a pour domicile la maison de Dieu, considérant l'extérieur, c'est-à-dire les rudiments, sans pénétrer jusqu'à l'intérieur. Il avait dit de lui-même : « Je ne sais pas l'art d'écrire, j'entrerai dans la force du Seigneur » (Ps. LXX, 15-16).

Cette étoile dispense tant de lumière, même dans l'obscurité, que la vieille femme saisit parfois ce que l'homme lettré ne comprend pas, parce qu'il dédaigne d'humilier son intelligence et de se soumettre à Dieu en esprit d'obéissance. Aussi est-il dit dans les Nombres, XXII, 28 et suiv., que l'ânesse reprit le prophète parce que c'est elle, et non pas lui, qui reconnut l'ange de Dieu, c'est-à-dire la volonté de Dieu. Ainsi encore, selon saint Pierre (II Epist., II, 16), par cette bête de somme muette, Dieu nous montre la folie du prophète : de même l'homme vulgaire, servant sous le joug du Christ, inapte aux discours éloquents ornés des subtilités de l'art, reprend par ses exemples et ses paroles les docteurs qui, grâce à leur science éminente, ont su pénétrer aussi bien les hauteurs du ciel que les profondeurs de l'abîme.

Marie est aussi une étoile en ce sens que cette Vierge engendre son Fils de la même manière qu'un astre envoie un rayon de lumière : l'astre n'est pas souillé par son

(1) *Factus sum sicut nycticorax in domicilio.* On donne généralement de ce texte une autre interprétation que la traduction ci-dessus.

rayon ni la Mère par son Fils. La grande différence entre la génération des étoiles et celle des êtres terrestres est, en effet, que les êtres terrestres se souillent quand ils procréent, mais non point les corps célestes. Quand donc les rayons partent de l'étoile, l'étoile n'est pas souillée, et elle ne paraît en rien diminuée. Ainsi le Verbe du Père, rayon d'éternelle lumière, pureté et miroir sans tache de la lumière du Père, donna la fécondité à sa Mère sans lui enlever sa virginité. Il augmenta la lumière de sa diginité, bien loin de la diminuer, ce qui n'est pas surprenant puisque rien n'est impossible à Dieu. Celui qui foula les vagues de la mer sans enfoncer et sortit du tombeau sans rompre le sceau de la pierre (car il est dit qu'elle fut renversée par l'ange, non par le Seigneur), celui qui alla vers ses disciples alors que les portes étaient closes, a pu aussi naître d'une Vierge sans rompre la barrière de sa pudeur virginale.

Ainsi donc, cette étoile, la Bienheureuse Vierge, est sortie de Jacob : de même que la rose naît d'une racine et d'une tige épineuse, ainsi elle est née du peuple épineux de la synagogue. Ou bien encore, nous dirons que nous-mêmes sommes un buisson d'épines, que nous sommes ensanglantés par l'épine du péché, mais qu'elle-même est ignorante de l'épine : de même que l'épine produit la rose, ainsi nous-mêmes, de notre nature, nous avons produit Marie. Et c'est pourquoi il est dit dans le Cantique, II, 2 : « Comme le lis parmi les épines, ainsi est mon amie parmi les jeunes filles. » Elle est nommée lis, non qu'elle ne soit pas une rose, mais il faut entendre par là la plénitude de la vertu. Il y a, en effet, en elle, la rose de la patience au milieu des piqûres d'épines et le lis de la chasteté croissant dans le champ de notre nature qui n'avait coutume de produire que les ciguës et les orties de la concupiscence qui nous séduit.

Par cette étoile, le sceptre (*virga*) (1) a surgi d'Israël, c'est-à-dire le pouvoir et le règne du Christ dont il est écrit : « Il sortira un rejeton (*virga*) de la tige de Jessé, et une fleur de sa racine. En effet, selon la chair, le Seigneur est né de Jessé (nom qui signifie « incendie »), et pourtant il est né de l'incendie de l'Esprit-Saint : c'est en apparence, non en réalité, qu'il est issu de Jessé, car il est né de la toute-puissance de l'Esprit-Saint, non pas de la substance de Jessé. [...]

On voit donc par là comment et pourquoi la Vierge Marie est nommé étoile.

Marie, pôle du monde

De plus, Marie est l'étoile qui est nommée pôle du monde et qui l'est en effet. Au pôle du monde se trouve l'axe de la machine du monde qui tourne comme la porte sur ses gonds. C'est pourquoi la Vierge Marie est comme l'axe du ciel autour duquel tourne tout le genre humain.

Il y a en effet deux pivots du ciel, autour desquels tourne tout le ciel : ce sont les deux pôles. L'un est le Sauveur situé au midi parce qu'il est plein de lumière et qu'il n'y a pas en lui de ténèbres : en effet, il n'a pas commis de péché et le mensonge n'a pas été trouvé dans sa bouche. L'autre est le sein de la Vierge où il s'est incarné. Au sujet de ces deux pivots ou pôles, on lit dans Job, XXII, 14 : « Les nues lui forment un voile, il ne voit pas ce qui nous concerne, et il se promène autour des pivots du ciel. » Les nuages sont le voile de la chair dans lequel il se cacha. Lorsqu'il dit qu'il ne regarde pas ce qui nous concerne, il faut entendre par là ce qui nous appartient en propre, comme les péchés.

(1) Il est bien difficile de traduire chaque fois le mot *virga* avec le sens exact que le texte veut lui donner, puisque ce qui suit repose sur les diverses acceptions de ce terme.

« Pivots du ciel. » Par l'un d'eux, il faut entendre celui dans lequel il s'est revêtu de chair, par l'autre, celui dans lequel il triomphe et rachète; autour de ces pivots, le ciel tourne, ayant un moyen de propitiation par l'intercession de la mère, l'autre par la rédemption sur la croix. Ces deux pôles sont nommés pivots de toute la terre, avant lesquels la Sagesse dit qu'elle fut engendrée (Prov., VIII, 26). [...] En effet, par la propitiation de Marie et le sang et le corps du Rédempteur, le Seigneur exerce sa justice sur les peuples. C'est ainsi qu'il a jugé notre cause et qu'il nous a retirés de la voie d'iniquité dans laquelle nous avions été abaissés à cause de nos injustices; par là, il a donné la nourriture aux mortels, répandant la grâce surabondante, c'est-à-dire la nourriture des dons spirituels.

Quant au pôle de la rédemption, il nous a laissé sa chair en nourriture et son sang en breuvage. L'axe de la miséricorde qui soutient le monde tourne autour de ces pivots ou pôles, parce que, par la mère, nous avons accès au Fils, et par le Fils au Père, de sorte que, ainsi conduits, nous ne craignons en rien de nous voir refuser la réconciliation.

On dit en outre que ces deux étoiles, pivots ou pôles du ciel, sont immobiles; autour d'elles, comme autour de deux points fixes nécessaires, tourne la circonférence entière du ciel. En effet, Jésus-Christ est immobile dans la gloire du Père, dans laquelle il ne peut ni croître ni diminuer. Et la Bienheureuse Vierge, selon Anselme, brille d'une telle pureté qu'on ne peut en imaginer une plus grande au-dessous de Dieu. Ainsi, l'un et l'autre sont immobiles, ce qui n'a rien de surprenant, car tout le temps qu'ils vécurent en ce monde, ils furent immobiles et non point changeants dans le péché.

Il est dit d'Anne, figure de la Vierge Marie, au I^er^ livre

des Rois, 1, 18, qu'elle alla dans sa maison (1) et que l'expression de son visage ne changea plus. Ce visage était le symbole de la grâce éternelle et de la gloire immuable. Toutes les étoiles s'efforcent de tourner autour de celles-ci pour que, en les contemplant, elles en reçoivent un peu de lumière et deviennent plus brillantes en empruntant leur clarté. C'est pourquoi on lit dans Job, XXXVIII, 4 et 7 : « Où étais-tu lorsque les astres du matin me louaient en chœur et que tous les fils de Dieu poussaient des cris d'allégresse? » Les astres du matin sont les anges et les premiers saints de l'Église qui est édifiée dans le ciel. Ils louent Dieu incarné et louent le sanctuaire où il s'est revêtu de chair, et dans la joie de leur cœur ils poussent des cris d'allégresse : la voix de leurs exultations et de leurs louanges est entendue dans les tabernacles, illuminés à l'envi par le Christ-homme et par la Bienheureuse Marie, temple de ce même Christ Notre-Seigneur. Et ainsi, tandis que tous ces justes reçoivent l'éclat de leur béatitude en participant à la leur, ils refluent vers ces pivots par leurs louanges et leurs actions de grâces, ils tournent et évoluent autour d'eux comme autour de leurs pôles. C'est pourquoi on lit dans Ezéchiel, 1, 12 et 20 : « Ils allaient là où soufflait l'Esprit, et les roues s'élevaient avec eux, suivant l'Esprit. » Le souffle de l'Esprit est l'immensité en Jésus, de la surabondance de qui tous reçoivent grâce pour grâce; de même le souffle de l'Esprit est en Marie, pleine de grâce, et tous les bienheureux gravitent autour d'eux, suivant l'esprit de vie, pour contempler, admirer, louer et rendre des actions de grâces.

Marie, étoile de la mer

Disons maintenant de quelle nature est cette étoile et

(1) Texte : « *in domum suam* ». Vulgate : « *in viam suam* ».

comment elle est placée au septentrion. La raison en est sans aucun doute ce que dit Jérémie, I, 14 : « C'est du septentrion que tout le malheur se répandra sur les habitants du pays (1). » Le septentrion est, en effet, une contrée froide et nébuleuse, d'où viennent les démons ennemis. Là donc où le mal nous assaille davantage, la miséricorde est plus nécessaire, et c'est pourquoi nous plaçons la Vierge au septentrion comme notre guide et notre auxiliatrice, afin que nous ne soyons pas accablés par le mal qui vient du septentrion. On lit en effet dans Isaïe, XIV, 13, que Lucifer, qui se lève le matin, a placé son trône du côté du septentrion. Dieu nous a donc donné un secours en plaçant là l'étoile de la mer, la femme qui écrasa la tête de Lucifer. C'est ainsi que le Seigneur, prophétisant au sujet de Marie, déclare : « Celle-là écrasera ta tête. »

On la nomme aussi étoile de la mer parce que c'est vers elle que les voyageurs se dirigent, et qu'ils règlent leur route d'après elle. Nous tous, placés dans le navire de la pénitence et de la grâce, nous sommes agités par les vents contraires et les tempêtes que sont les tentations de ce monde, et nous ne saurions comment nous diriger si l'étoile de la mer, la Bienheureuse Vierge Marie, ne nous guidait pas.

C'est pourquoi, même dans la tempête, lorsque le ciel est couvert de nuages, on cherche l'étoile au moyen de l'aiguille mue par la pierre d'aimant : en face de l'étoile, en effet, l'aiguille s'arrête; d'autre part, le Christ est la pierre d'aimant qui attire le fer, parce que le Christ attire à lui les cœurs endurcis des pécheurs. L'aiguille, qui

(1) Texte : « *Ab aquilone pandetur omne malum super universos habitantes super terram.* » Vulgate : « ... *pandetur malum super omnes habitatores terrae.* »

pique et qui rattache ce qui était séparé, représente la componction qui est aiguë et qui rassemble les choses brisées par le péché. Lorsque la pierre est enlevée, l'aiguille reste immobile vers l'étoile : de même, quand le cœur contrit tend vers la pierre qu'est le Christ, désespérant presque à cause de son juste jugement, il s'écarte de la pierre et se tourne vers la Reine de miséricorde, afin que celui qui ne peut, par ses propres mérites, échapper au juste jugement du juge sévère, retrouve de nouveau comme un port d'espérance et la foi en son salut, grâce à l'étoile de la mer, c'est-à-dire la miséricorde de Marie.

Ceci est bien indiqué aux Actes des Apôtres, XXVII, 20, lorsqu'on lit au sujet de ceux qui naviguaient avec saint Paul : « Ni le soleil ni les étoiles ne se montrèrent... tout espoir de salut s'était évanoui. » Le soleil, en effet, paraît dans notre cœur quand la lumière du Christ y brille par la grâce; il disparaît quand la grâce a été détruite par les péchés (1). L'étoile d'en haut disparaît quand la Mère de miséricorde n'est pas invoquée par le malheureux pécheur et n'est pas trouvée par l'aiguille de la componction. Mais au contraire, il y a beaucoup d'espoir de salut quand l'étoile nous dirige et nous conduit au port, disant comme Rébecca à son fils Jacob : « Je prends sur moi la malédiction que tu crains, fais seulement ce que je te dirai et ne désespère pas du pardon (2). » Ainsi l'étoile de la mer apaise la mer, afin que l'ouragan et la tempête que nous rencontrons sur notre route ne nous entraînent pas.

(1) Cette phrase présente une lacune qu'on peut cependant combler facilement d'après le sens.

(2) « *In me sit haec iniquitas, quam times, tantum fac quod dixero tibi et noli de venia sperare.* » Transcription très libre de Gen., XXVII, 13 : « *In me sit, ait, ista maledictio, fili mi : tantum audi vocem meam, et pergens affer quae dixi.* »

Mais, de plus, il faut remarquer, quand on célèbre la miséricorde de la Bienheureuse Vierge, qu'elle ne dédaigne pas de répandre les rayons de sa lumière sur ceux qui sont situés dans la partie inférieure, vers la gauche. En effet, nous résidons dans la partie inférieure, nous occupons la gauche de Dieu et du ciel dans les ténèbres de l'ignorance et l'ombre de la mort où nous ont plongés nos premiers parents; naissant et séjournant dans cette vallée de larmes, nous sommes accablés d'agitations redoutables. Elles nous montre donc les rayons de sa miséricorde et de sa bonté afin que nous soyons conduits aux régions supérieures : l'image nous en est donnée par l'étoile qui conduisit à Jésus et à sa mère les prémices des peuples, pour qu'ils lui offrent les présents mystiques de leur foi : l'or, l'encens et la myrrhe.

Ainsi cette lumière qui s'élève pleine de dignité est la miséricorde de la Bienheureuse Vierge qui conduit non seulement les prémices, mais toute la moisson du champ humain, vers le tabernacle admirable, jusqu'à la montagne de Dieu, afin que non seulement nous présentions l'or, l'encens et la myrrhe, mais que nous offrions et recevions éternellement, ce qui est figuré par ces dons, c'est-à-dire la déité représentée par l'or dont nous aurons la fruition, l'encens qui représente la dévotion, et la myrrhe, figure de l'immortalité accomplie parce que la myrrhe empêche la corruption du corps et garde de la putréfaction la chair mortelle.

Ainsi la Bienheureuse Vierge et Mère envoie sa lumière et sa miséricorde, conduit, dirige vers sa montagne sainte et jusqu'à ses tabernacles, qui sont ceux de Dieu. [...]

Traduction de Jeanne Ancelet-Hustache.

Pensées choisies de saint Albert le Grand

1) L'inquiétude humaine et son repos en Dieu

« Notre âme, ici-bas, n'arrive pas à posséder un objet qui remplisse totalement son désir. Mais, au ciel, elle sera comme soudée au bien qu'elle désire, goûtant sans dégoût et sans désirer autre chose la douceur de ce bien qui ne cessera de l'imprégner; et comme il sera infini, jamais elle ne se détournera de lui, jamais elle n'aura la velléité ou même la possibilité de se détourner de lui : heureuse impossibilité qui n'est pas une impuissance, mais un summum de puissance, qui n'est pas l'effet d'une contrainte, mais celui d'une volonté toute spontanée fixée dans le terme de son désir par la possession savoureuse d'un bien qui ne peut ni finir ni provoquer le dégoût et qui attire à soi toute notre puissance d'amour. »

(*II Sent.*, dist. 5 F, art. 5, sol.; éd. Borgnet, XXVII, 117-118)

Commentaire de saint Luc, x, 17 : « les soixante-douze revinrent dans la joie » :

« Quelle que soit la mission qui nous soit confiée, il faut toujours revenir au Seigneur : autrement, nous perdons et l'esprit et le sens et tout notre courage. Ainsi,

dans le corps humain, les esprits et les sens font-ils tous retour au cœur. De même toute lumière que Dieu nous envoie est en nous seulement pour nous prendre et nous faire revenir au Père : c'est ainsi que le Fils lui-même revient au Père; c'est ainsi que ses envoyés reviennent au Christ. »

(Borgnet, XXIII, 31)

2) Dieu, notre Père

« Le Verbe fleurit dans l'intelligence du Père comme une flamme ou comme un globe lumineux. »

(*Com. in Ev. Joan.*, 1, 1; Borgnet, XXIV, 25)

« Dans l'acte par lequel Dieu fait de nous ses enfants, on peut remarquer trois choses : la connaissance du Père, son union à son enfant et, conséquence de ces deux choses, l'affection du Père pour son fils...

Chez les hommes, le fils reconnaît son père parce qu'il a en lui quelque chose qui lui ressemble... Aussi le petit enfant nomme-t-il son père dès qu'il commence à parler et avant de savoir le nom de bien d'autres choses : c'est que la ressemblance naturelle de son père le pousse à prononcer son nom. On le voit aussi par le fait que le petit enfant prend tant de plaisir à reposer sur les genoux de son père, tandis qu'il fuit les autres hommes.

En second lieu, l'affinité de nature, en vertu de laquelle le père a quelque chose de lui dans son fils; aussi le père est-il uni à son fils sans que rien s'interpose entre eux : et le père est plus intime à son fils que le fils n'est intime à son père, parce que le père a quelque chose de lui dans son fils, tandis que le fils n'a rien de lui dans son père...

Enfin, la profondeur de l'affection...; c'est elle qui met au cœur tant de douleur quand les enfants ne suivent pas la ligne droite...

Les trois points touchés ici mettent dans nos âmes trois choses qui nous font prier avec confiance au nom de notre Père. A la connaissance répond la foi qui nous ouvre les yeux sur notre Père; à l'affinité répond la charité qui nous fait reposer notre regard sur notre Père; enfin, l'affection que nous le savons avoir pour nous provoque l'espérance qui encourage les yeux à se lever très haut : nous ne pouvons en effet nous contenter de choses mesquines, ayant en nous l'espérance dans l'affection d'un Père. »

(*Com. in Ev. Mat.*, VI, 9; Borgnet, XX, 247-48)

3) Notre vie spirituelle : l'initiative de Dieu ; l'âme toute lumineuse des enfants de Dieu

Commentaire de saint Jean, VI, 44 : « personne ne peut venir à moi si le Père ne l'attire » :

« Le Père attire par le Fils quand il nous révèle sa vérité. Il attire au Fils quand nous venons vers lui, par la connaissance de la vérité révélée, de toute la dévotion de notre foi. Il attire au Fils par l'Esprit-Saint quand l'amour de la vérité du Verbe incarné devient en nous amour du Fils de Dieu. Il attire à l'Esprit-Saint par l'Esprit en nous faisant, par l'amour, goûter et percevoir l'Esprit dans ses dons.

Comme toute mission procède en Dieu du Père, c'est lui qui, par appropriation, est dit *attirer*... Mais le Fils nous attire aussi au Père, parce que la vérité révélée con-

duit notre esprit à lui. Le Saint-Esprit aussi nous attire au Père, car l'amour qu'il met dans nos cœurs nous apprend et nous pousse à invoquer le Père : « Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba ! Père ! » (Gal., IV, 6.)

(Borgnet, XXIV, 266)

Commentaire de saint Matthieu, VI, 10 : « que votre règne arrive » :

« Notre-Seigneur ne dit pas que c'est nous qui venons au règne : parce que nous n'avons pas de nous-mêmes ce pouvoir de venir à lui. Mais s'il vient d'abord à nous, alors, par sa puissance à lui, nous arriverons à venir à lui... Et comme le royaume de Dieu est un pouvoir de justice parfaite, ce royaume de Dieu vient à nous quand, venant au devant de nous, il nous prend dans son sein, s'unit à nos efforts en sorte que nous travaillons avec lui à la perfection de la justice du Règne... Notre-Seigneur dit aussi : « *advienne* ton règne », nous invitant par là à désirer sans cesse que ce royaume arrive : car aucun homme n'est assez juste pour croire que le royaume de Dieu s'est réalisé complètement en lui. De même a-t-il dit plus haut (III, 2; IV, 17) : *le royaume des cieux est proche :* oui, c'est petit à petit qu'arrive le règne de Dieu, jusqu'à ce qu'enfin il nous ait gagnés tout entiers. »

(Borgnet, XX, 272)

Commentaire de saint Jean, III, 9 :

« Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos « cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba ! Père ! » (Gal., IV, 6.) Tout comme la génération selon la chair forme un enfant semblable à son père selon la nature et

incline le cœur de cet enfant vers son père, ainsi l'Esprit de notre Père céleste, par le sacrement de baptême, forme le petit baptisé à la ressemblance de son Père du ciel, tourne vers lui l'affection de son cœur et le pousse à l'appeler par son nom. »

(Borgnet, XXIV, 122)

Commentaire de saint Matthieu, VI, 9 : « que votre nom soit sanctifié » :

« A mesure que nous nous dégageons de la fange du péché, du contact des choses terrestres, des défaillances de notre faiblesse, et que nous accédons à la lumière de la vérité, notre qualité de fils de Dieu se manifeste en nous et la Paternité de Dieu resplendit sur nous dans la pleine lumière des biens éternels dans toute leur vérité et leur beauté... C'est alors que Dieu lui-même, trine et un, qui est notre Père, devient en nous la lumière brillante et spirituelle de notre âme, comme la lumière d'un jour serein qui descend de la majesté du Père; c'est alors que la substance même de notre âme devient comme la place bien gardée dans laquelle résident toutes les splendeurs de la contemplation, de la vérité et de la bonté divines. Alors, la lumière (*lux*) incréée de Dieu brille en nous dans ce reflet lumineux qu'elle y produit, comme le soleil luit par la lumière du jour dont il remplit l'atmosphère : et cette lumière nous fait voir les beautés de la vérité. C'est la réalisation de « l'espérance qu'a la créature d'être affranchie de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu » (Rom., VII, 21). Alors nous apparaissons vraiment fils de Dieu, possédant par grâce une participation au nom qui convient à Dieu par nature... Nous confessons alors qu' « il a fait en nous de grandes choses et que son

nom est saint » (Luc, I, 49)... Quand la gloire de la face du Père est ainsi manifestée sur le visage de ses enfants, que notre cœur devient le palais du Père très haut, le vestibule de la lumière éternelle, que notre âme est le trône de toute la splendeur divine... et qu'enfin tout en nous dit que « l'image et l'inscription » (Mat., XXII, 20) sont du souverain Monarque qui, par son Esprit, nous a adoptés comme enfants.

Voilà ce que contiennent ces mots « sanctificetur nomen tuum », selon leur sens littéral. »

(Borgnet, XX, 265)

« Que peut-il y avoir de meilleur pour l'homme que de devenir divin? La source de son bien le rend invincible, la perfection de sa vertu le munit de toutes parts, en sorte qu'il peut dire : « Je puis tout en Celui qui me fortifie » (Philipp., IV, 13). En ordre dans le temps, dans le lieu, avec son Dieu, avec les hommes, bien établi dans l'ordre, riche de tous les dons du Saint-Esprit, rayonnant de la beauté de la vertu et du bien, il est vraiment roi sur la terre. »

(*Com. in Ev. Mat.*, XXII, 1; Borgnet, XXI, 37)

4) Les yeux illuminés de la foi

« On compare l'Église à la lune parce qu'en elle la lumière est mêlée d'obscurité. La lumière de l'Église, en effet, est une lumière de contemplation et de foi; or il est dit de la foi (I Cor., XIII, 12) que « maintenant nous voyons dans un miroir, d'une manière obscure », et de la contemplation (Sap., IX, 15) que « le corps sujet à la

corruption appesantit l'âme, et la demeure terrestre accable l'esprit aux pensées multiples. »

(*De natura boni*. Ms. Munich CLM 9640, fol. 79^{v}, et 26831, fol. 87^{v} ; nous devons la communication du texte du *De natura boni* au R. P. Moellenbrock, O. P., Berlin.)

Explication d'un mot de Pierre Lombard :

« La foi est prise ici génériquement; or la foi est du genre : vue de la vérité; mais son espèce propre est restreinte à la vue obscure et spéculaire. Si elle aboutit à une vision comme à sa suprême récompense, c'est qu'elle n'est pas une simple vue extérieure, se posant sur les choses du dehors, mais la vue d'un objet aimé et possédé. »

(*III Sent.*, dist. 24, art. III; Borgnet, XXVIII, 449)

« La foi est plus certaine que tout art et toute démonstration rationnelle, mais d'une certitude à elle. Il y a en effet deux espèces de certitude : la certitude propre à la vérité connue, et la certitude affective ou certitude d'une vérité religieuse (« veritas secundum pietatem », Tit., I, 1)... Cette dernière certitude est au-dessus de la raison; et c'est pourquoi elle ne se fonde pas sur les principes de la raison, mais plutôt sur une lumière semblable à celle de la Vérité première, toute simple comme elle et qui nous ouvre les yeux pour la voir : un peu comme la lumière du soleil, frappant notre œil, l'ouvre à tout ce qui s'offre à lui. Telle est la certitude propre à la lumière de foi... »

(*III Sent.*, dist. 23, art. XVII ; Borgnet, XXVIII, 434-35)

5) L'Eucharistie, mystère d'unité

« Le sacrifice eucharistique nous unit d'abord avec Celui que nous y offrons. — C'est qu'en effet nous n'offrons pas plusieurs hosties différentes, mais la même hostie, qui se trouve dans toutes : « Que m'importe la multitude de vos sacrifices? » disait Dieu dans Isaïe (1, 11) — et, dans l'Épître aux Hébreux (x, 14) : « Par une seule oblation unique il a procuré la perfection définitive à ceux qui sont sanctifiés » ; et encore (id., 12-13) : « Après avoir offert un seul sacrifice pour les péchés, il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu, attendant désormais que ses ennemis deviennent l'escabeau de ses pieds. » Ainsi cette hostie est unique sous les autres hosties qui la signifient et la visent; et c'est en elle qu'est agréé tout ce qui a pu l'être ou peut l'être encore... Sous toutes les autres oblations, c'est toujours cette unique oblation qui est agréée de Dieu, et tout ce que nous pouvous offrir d'autre, si nous l'unissons à cette offrande-là, sera, en elle, agréé de Dieu.

En second lieu, il faut considérer ici l'union avec celui qui offre. — Cette offrande ne sera jamais refusée en raison de celui qui l'offre, car elle fait un avec lui : le prêtre et l'hostie, en effet, en est Celui-là même qui s'est offert lui-même sur l'autel de la Croix, et qui nous a transmis le ministère de son offrande. Aussi le Père ne regarde pas nos mains à nous, mais les mains du premier Offrant qui fait de nous ses ministres... Comme nous n'agissons que comme ses *vicaires* quand nous offrons cette hostie, c'est lui-même qui l'offre par nous... C'est ainsi que tout offrant offre dans le sacerdoce du Christ. C'est pourquoi le Père ne peut pas plus refuser cette offrande qu'il ne peut se refuser lui-même, puisque

« Moi et le Père, nous sommes UN » (Jean, x, 30). C'est jusqu'à cette unité-là que nous sommes appelés : appelés à revenir au Père, à nous unir à lui, à nous recueillir enfin au sein du principe d'où nous sommes sortis : c'est ce qui est dit en saint Matthieu (XII, 30) : « Qui ne recueille pas avec moi disperse », et dans le psaume 105 (v. 47, Vulg.) : « Rassemble-nous du milieu des nations afin que nous célébrions ton saint nom et que nous trouvions notre gloire à te louer. »

En troisième lieu, par ce sacrifice, le Christ s'unit à ceux pour qui il est offert, les fidèles : non pas seulement par l'unité de la nature humaine, mais dans la société de l'Esprit vivifiant... Aussi l'Eucharistie est-elle appelée le *sacrement de l'unité*. Elle est également appelée la *sainte communion* parce qu'elle réalise la communion des saints : car tout ce que les saints ont de commun vient de la même source, la participation du Christ. D'où ces paroles de saint Paul : « Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? » et : « puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps, car nous participons tous à ce même pain » (I Cor., x, 16).....

Ce sacrement est aussi un lien avec la vie même de l'amour : d'où son nom de *sacrement de l'amour ou de la charité* : car il lie le Christ à nous et nous au Christ et nous-mêmes les uns aux autres, d'un infrangible lien d'amour. L'amour, en effet, selon saint Augustin, est comme une bandelette qui lie celui qui aime et l'objet qu'il aime, et ce lien fait vivre celui qui aime dans l'objet qu'il aime et l'objet aimé dans celui qui l'aime... Ainsi ce sacrement fait-il en nous l'opération de l'amour, puisqu'il fait habiter le Christ dans notre âme et nous dans l'Esprit du Christ. »

(*Com. in Ev. Joan.*, VI, 64; Borgnet, XXIV, 287 s.)

6) La Sainte Vierge. — La beauté spirituelle de Marie ; Notre-Dame des douleurs

« *Sur sa tête, une couronne de douze étoiles :* la couronne signifie la joie du royaume éternel au milieu duquel elle siège comme reine, elle, la mère du Roi; quant aux douze étoiles, ce sont les pierres précieuses du diadème de son front : son front, ou plutôt son âme toute pure et toute chaste.

Marie rayonne quadruplement dans sa pensée, dans son bonheur et dans tout ce qu'elle fait.

Dans sa pensée d'abord. — Celle-ci est *sagesse*, connaissance de la cause des causes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Elle est aussi *intelligence* : elle pénètre tout ce que la suave Sagesse de Dieu a disposé pour les esprits célestes et pour les élus; elle met tout son soin à déchiffrer la profondeur des conseils de Dieu et les mystères de sa divine volonté. Enfin et quatrièmement elle étend sa science discrète jusqu'aux mystères de l'Écriture et aux secrets de la foi, et parvient ainsi à discerner de quelle manière il convient d'agir avec chacun. — C'est ainsi que Marie, remplie de l'esprit de sagesse, de l'esprit d'intelligence, de l'esprit de conseil et de l'esprit de science, sonde le secret éternel du conseil divin et ce qui peut être profitable à la conduite de la vie...

Quadruple est aussi le bonheur de son âme très pure : elle prend sa joie dans l'honnête, dans le saint, dans la béatitude et dans l'ineffable...

Quadruple enfin le diadème étoilé qui rayonne dans tout ce qu'elle fait : l'utilité, la convenance, la ferveur spirituelle et la rectitude de l'intention. »

(*De natura boni.* Ms. Munich CLM 9640, fol. 87^{v}, et 26831, fol. 79^{v})

« Son nom, Marie, veut dire aussi « mère d'amertume » : non pas que l'amertume lui soit naturelle, elle, plus douce que le miel, mais une triple amertume la remplit parce qu'elle remplit aussi douloureusement son Fils.

Les juifs, d'abord, ont fait naître son amertume quand ils ont cloué son Fils en croix : ce que visait Siméon quand, parlant d'un glaive de douleur, il disait qu'il transpercerait son âme. Comment aurait-elle été sans amertume, en effet, quand tout ce qui faisait la douceur de sa vie fut cloué sur la croix, rempli de la double amertume de la confusion et de la douleur ?...

Elle est encore remplie d'amertume par les pécheurs quand ils tuent son Fils non dans son propre corps, mais dans ses membres, quand un homme tue son âme et parfois, avec son âme, celle d'autrui. En péchant ainsi, autant qu'il est en nous, nous remplissons Marie d'amertume, parce qu'elle ne peut cesser d'être pleine de miséricorde ni s'empêcher d'avoir pitié des membres de son Fils, qu'elle voit déchirer. C'est elle que visait Noémi quand, revenant de Moab après la mort de son époux et de ses fils, elle disait aux femmes de Bethléem : « Ne m'appelez plus Noémi, appelez-moi Marah — c'est-à-dire douloureuse — car le Tout-puissant m'a saturée d'amertume. Je m'en suis allée les mains pleines, et Dieu me ramène les mains vides. Pourquoi m'appelleriez-vous Noémi après que Dieu m'a humiliée et affligée à ce point ? » (Ruth, I, 20-21). Ces plaintes conviennent bien à Marie, qui embrasse comme ses enfants, dans le sein de sa miséricorde et de sa piété, tous les membres de son Fils. Comme Noémi en Moab, elle vient dans ce monde pétri de méchanceté et elle y voit mourir les hommes, les hommes enfantés à la grâce et à la miséricorde par son intercession; en eux, elle voit mourir le

Seigneur, lui, le véritable époux de son âme : non pas que Dieu puisse mourir, mais parce que, comme dit saint Paul, les pécheurs « crucifient de nouveau le Fils de Dieu et le livrent à l'ignominie » (Hebr., VI, 6), souillant et répandant le Sang de l'Alliance dans lequel ils ont été marqués, et faisant injure à l'Esprit de grâce qu'ils ont reçu...

Elle est enfin remplie d'amertume, d'une amertume qui ne rend pas son cœur amer, mais l'adoucit et l'amollit : c'est quand elle voit les hommes avoir le cœur plein de tristesse pour les péchés qu'ils ont commis, d'une tristesse qui leur vaudra la gloire ; alors, elle se remplit, elle se nourrit de cette tristesse : « non parce qu'ils ont été attristés, mais parce qu'ils ont été attristés selon Dieu » (I Cor., VII, 9) : car elle voit que cette amertume selon Dieu et cette bonne tristesse les rendent plus attentifs à marcher sans reproche avec Dieu... Ce n'est pas par jalousie, c'est par haine du péché qu'elle se réjouit, elle qui est la mère de la piété et pour qui tout progrès d'un chrétien est un réconfort. Elle voit que le Seigneur les a « ramenés du fond de la mer » (Ps. 67 Vulg., 23) et elle se réjouit, invitant tous les saints à se réjouir avec elle, comme cette femme qui avait perdu une drachme et qui, pour la retrouver, avait balayé toute sa maison (Luc, XV, 8-10).

(*De natura boni.* Ms. Munich CLM 9640, fol. 92^r-93^r, et 26831, fol. 87^r-88^v)

7) L'Église, le Pape et les Évêques

« Il a appelé les douze dans l'unité d'un même cœur, d'une même foi, d'une même âme et d'une même vérité à répandre par la prédication. »

(*Com. in Marc.*, VI, 7; Borgnet, XXI, 465)

« Comme il n'y a qu'une foi, une Église, comme il n'y a qu'un Esprit, une seule tête et la seule tunique sans couture de l'éternelle cité, il ne doit y avoir aussi qu'une doctrine sans division d'hérésie ou de schisme : « Je vous exhorte, frères, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, à avoir tous un même langage; qu'il n'y ait point de scission parmi vous » (I Cor., I, 10).

(*Com. in Ev. Marci*, VI, 14; Borgnet, XX, 169)

A propos de la définition de l'excommunication comme *la séparation de la communion de l'Église quant au fruit et aux suffrages généraux de l'Église*, Albert se demande de quel fruit il s'agit : comme il ne s'agit pas de fruits temporels, ce fruit ne serait-il autre chose que les suffrages ? Il répond :

« Ces fruits sont multiples, en dehors des suffrages : car la simple communauté de vie des membres de l'Église est très fructueuse pour conserver l'union à Dieu. Il y a aussi le fruit reçu de la participation commune aux sacrements. Les suffrages, eux, consistent dans les prières et les offrandes auxquelles les excommuniés n'ont pas de part, pour autant du moins qu'ils sont excommuniés justement. »

(*IV Sent.*, dist. 18 H, art. XVI, ad 3[m]; Borgnet, XXIX, 793)

Commentaire du *Te igitur* du Canon de la Messe :

« On mentionne ici les membres de l'Église ayant une qualité officielle, de qui l'unité découle jusqu'aux autres, comme de son principe... On appelle le premier *Pape* parce qu'il est comme le père des pères, successeur de Pierre et vicaire de Jésus-Christ. On ajoute le mot *nôtre* parce que, de lui, c'est à nous que parvient l'unité de la communion.

Au second degré on nomme l'évêque parce que l'évêque est pour nous comme le canal par lequel la communion de l'unité descend jusqu'à nous du Pape, le chef suprême : comme, du chef d'Aaron, le parfum a découlé par ses cheveux sur sa barbe et de sa barbe sur le haut de son vêtement, et du haut par tout le tissu jusqu'au bord et aux franges de sa robe (cf. Ps. 132 Vulg., 2). Le Pape et les évêques, bien qu'élevés en dignité au-dessus des hommes et constitués en un état supérieur de sainteté, restent cependant des hommes, et des hommes fragiles. Ils ont besoin qu'on prie pour eux; ils en ont même plus besoin que les autres : car plus l'Église prend son appui sur eux, plus ils ont besoin du secours de la grâce, car plus aussi le démon les attaque. »

(*De sacrificio missae*, III, 12; Borgnet, XXXVIII, 105-106)

Textes recueillis et traduits par le R. P. Congar.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).